فَلْسَفَةُ التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة والمُستَقْبَلِيَّة

"نحو منهج علمي للتَوَاصُل الفِكْرِي في التَعْبِير"

رسالة مقدمة إلى كلية الهندسة، جامعة القاهرة

كجزء من متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه

في التصميم المِعْمَارِي

إعداد الباحث

م./ محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

المدرس المساعد بقسم الهندسة المِعْمَارِية

كلية الهندسة، جامعة الفيوم

كلية الهندسة، جامعة القاهرة

الجيزة، جمهورية مصر العربية

سبتمبر ٢٠٠٧



فَلْسَفَة التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة والمُستَقْبَلِيِّة

"نحو منهج علمي للتَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير"

رسالة مقدمة إلى كلية الهندسة، جامعة القاهرة

كجزء من متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه

في التصميم المِعْمَارِي

إعداد الباحث

م./ محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

المدرس المساعد بقسم الهندسة المِعْمَارية

كلية الهندسة، جامعة الفيوم

كلية الهندسة، جامعة القاهرة

الجيزة، جمهورية مصر العربية

سبتمبر ٢٠٠٧

فَلْسَفَة التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة المُعَاصِرَة والمُسْتَقْبَلِيَّة

"نحو منهج علمي للتَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير"

رسالة مقدمة إلى كلية الهندسة، جامعة القاهرة
كجزء من متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه
في التصميم المِعْمَاري

إعداد الباحث

م./ محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

المدرس المساعد بقسم الهندسة المِعْمَارية
كلية الهندسة، جامعة الفيوم

تحت إشراف

أ.د./ زكية حسن شافعي

الأستاذة بقسم الهندسة المِعْمَارِية، جامعة القاهرة

أ.د./ نجوى حسين شريف

الأستاذة بقسم الهندسة المِعْمَارِية، جامعة القاهرة

كلية الهندسة، جامعة القاهرة
الجيزة، جمهورية مصر العربية
سبتمبر ٢٠٠٧

فَلْسَفَة التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة والمُسْتَقْبَلِيِّة

"نحو منهج علمي للتَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير"

رسالة مقدمة إلى كلية الهندسة، جامعة القاهرة
كجزء من متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه
في التصميم المِعْمَارِي

إعداد الباحث

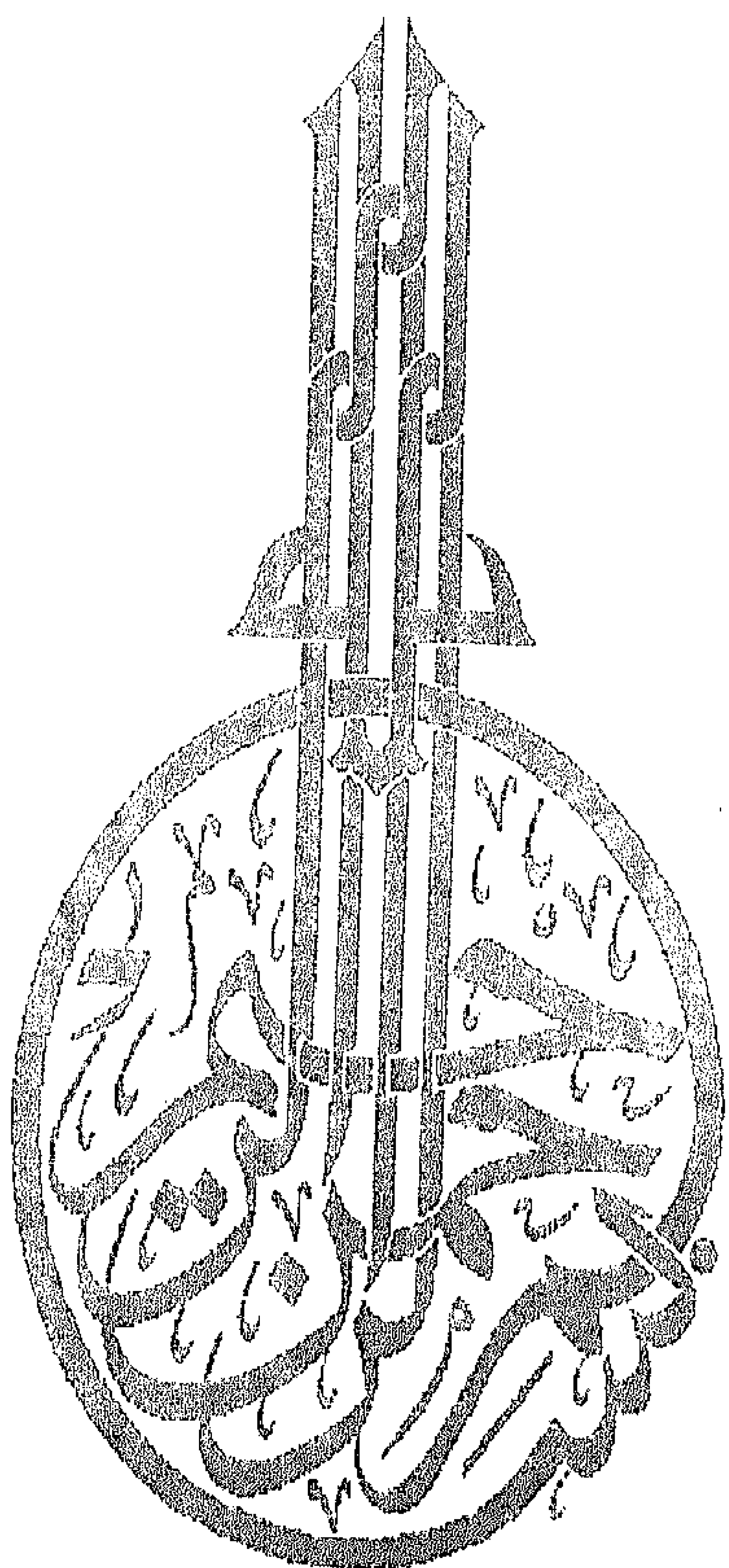
م./ محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

المدرس المساعد بقسم الهندسة المِعْمَارية
كلية الهندسة، جامعة الفيوم

يعتمد من لجنة الممتحنين

الممتحن الخارجي	**أ.د./ يحيى الزيني**	**جامعة حلوان**
الممتحن الداخلي	**أ.د./ علي عبد الله الصاوي**	
المشرفتان	**أ.د./ زكية حسن شافعي**	
	أ.د./ نجوى حسين شريف	

كلية الهندسة، جامعة القاهرة
الجيزة، جمهورية مصر العربية
سبتمبر ٢٠٠٧


بسم الله الرحمن الرحيم

عن الباحث

مهندس معماري:

محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

ــ مواليد القاهرة ٢٢/ أبريل/ ١٩٧١م

ــ بكالوريوس الهندسة المعمارية ١٩٩٣م

قسم الهندسة المعمارية،

كلية الهندسة، جامعة القاهرة

(تقدير عام جيد جداً)

ــ ماجستير التصميم المعماري ٢٠٠٠م

قسم الهندسة المعمارية،

كلية الهندسة، جامعة القاهرة

ــ مدرس مساعد بقسم الهندسة المعمارية،

كلية الهندسة، جامعة الفيوم

إهـــــداء

راجياً من الله العظيم أن يضع هذا العمل المتواضع في ميزان حسناتي

أهديه إلى كل العالم الإسلامي داعياً الله أن يخرجه من محنه

وأهديه إلى من كان لهما الفضل الأكبر

إلى أمي الغالية، وإلى أبي رحمه الله

عرفان وشكر

" .. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم .. "

بعد الصلاة لله سبحانه وتعالى شاكراً له حسن صنيعه وفضله في نهو هذا العمل البحثي بالصورة التي هو عليها الآن.

أتقدم بالعرفان والشكر العميقين لكل من أسهم برأي أو مجهود لإنجاز هذا البحث، وأخص بالإعزاز السادة الأساتذة المشرفين الأجلاء:

الأستاذة الدكتورة/ زكية حسن شافعي الأستاذة بقسم الهندسة المِعْمَارِية

على إشرافها الدقيق وإرشاداتها المستمرة وتوجيهاتها البناءة، والتي كان لخبراتها العلمية في كافة المعارف المتعلقة بموضوع الدراسة، وخبراتها البحثية العميقة الفضل الأكبر فيما وصل إليه هذا العمل من إنجاز.

والأستاذة الدكتورة/ نجوى حسين شريف الأستاذة بقسم الهندسة المِعْمَارِية

التي قدمت كل العون بالمتابعة والإرشاد في كل مراحل العمل البحثي مما كان له أعظم الأثر في ظهور البحث بهذه الصورة.

كما أتقدم بالشكر **للأستاذ الدكتور الجليل/ يحيى الزيني**، الأستاذ بقسم العمارة، بكلية الفنون الجميلة، جامعة حلوان، والذي كان لمشورته العلمية فضل كبير في توجيه البحث.

كما أتقدم بالشكر لكافة أعضاء هيئة التدريس بقسم الهندسة المِعْمَارِية، بكلية الهندسة جامعة القاهرة، الذين أتاحوا لي الفرصة للانضمام لفريق البحث العلمي بالقسم للحصول على هذه الدرجة العلمية.

كما أتقدم بالشكر للسادة الزملاء أعضاء هيئة التدريس بقسم الهندسة المِعْمَارِية ، كلية الهندسة، جامعة الفيوم، والذي كان لتشجيعهم ومؤازرتهم لي أثره المباشر في إتمام هذا العمل بهذه الصورة.

كما أتقدم بالأصالة عن نفسي وبالإنابة عن السادة المشرفين بالشكر والعرفان لكل من ساهم مساهمة مباشرة وفعالة لنهو الجزء التطبيقي من هذه الدراسة.

كذلك أتقدم بصفة خاصة بالشكر لزوجتي المخلصة **المهندسة/ مروة محمد عبد الوهاب** التي تحملت معي كل جهد في انجاز بحثَيّ الماجستير والدكتوراه.

والشكر أولاً وأخيراً لله العلي العظيم الذي بفضله تتم الصالحات.

القاهرة في سبتمبر ٢٠٠٧م.

ملخص الدراسة

يمر العالم الآن بمرحلة تحول ثقافي كبرى نحو عصر العولمة، وقد دعا ذلك إلى توجه الكثير من المجتمعات الإسلامية نحو المحافظة على التراث من خطر الضياع في ظل الانفتاحات الثقافية لذلك العصر، وتتعرض الدراسة لمفاهيم ذلك التفاعل الفكري في المجتمعات الإسلامية، وتتلخص الإشكالية البحثية في محورين أساسيين هما:

المحور الأول: مشاكل ناشئة من تأثير دخول عصر العَوْلَمَة وهي:

- خطورة التأثير السلبي على مفاهيم الهوية والتَعْبِير المِعْمَارِي عنها
- خطورة التبعية الفِكْرية، وما يترتب عنها من انعكاسات ثقافية ومعمارية سلبية

المحور الثاني: مشاكل ناشئة من قصور في مفاهيم التَوَاصُل وهي:

- الإسهاب في سرد مفاهيم الماضي وفي التَعْبِير عنها بدعوى الأصولية
- الإسهاب في سرد مفاهيم المُعَاصَرَة وفي التَعْبِير عنها بدعوى الحداثة والتطور
- الإسهاب في مفاهيم الربط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة ومفاهيم إحياء التُرَاث على المستوى التَشْكِيلي دون العمق الفِكْري لمنطق التَوَاصُل
- ضعف تواجد الرؤى والمضامين المُسْتَقْبَلِيّة في الفِكْر التَوَاصُلي

وتهدف الدراسة إلى وضع منهجاً علمياً يعمل على **تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصَرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة**، والذي يسهم بقدر فعال في صياغة الرؤية المُسْتَقْبَلِيّة للفِكْر المِعْمَارِي بالعالم الإسلاَمِي وفي تفعيل التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصَرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وفي تكوين الرؤية الشاملة لمستقبل العَمَائِر بالعالم الإسلامي.

وقد تناولت الدراسة القيم الثقافية والتعبيرات المعمارية في العالم الإسلامي، والطروح والأفكار العالمية لصراع وصدام الحضارات والطروح الإسلامية للحوار بين الحضارات، بالإضافة إلى رؤى وطروح المفكرين الإسلاميين، للاستفادة بذلك كركيزة لطرح منهج تقييم التواصل الفكري.

تنقسم محتويات الدراسة إلى جزئين رئيسيين: الدراسة النظرية، والدراسة التطبيقية والتحليلية، بالإضافة إلى فصل الخلاصة والتوصيات.

وتشمل الدراسة النظرية على دراسة الفِكْر الإسلامِي وانتشاره بين الشعوب، والقِيَم الثَّقَافيَّة الإسلامِيَّة المشتركة التأثير في المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة، وتأثيراتها على المفهوم المِعْمَاري لمختلف الشعوب، ومن ثم تباين التطبيق الزماني والمكاني في التَعْبير عن القِيَم الثَّقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة، وتنتهي الدراسة النظرية بصياغة منهج علمي مبدئي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثَّقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة

وتشمل الدراسة التطبيقية والتحليلية على عملية تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التَوَاصُل في التَعْبير عن القِيَم الثَّقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للمباني المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيَّة بالمُجتَمَعَات الإسلامِيَّة من خلال دراسة تطبيقية على المباني الدينية والمراكز الثَّقَافِيَّة الإسلامِيَّة في النصف الثاني من القرن العشرين

وقد خلصت الدراسة بعدة نتائج أهمها تقييم التواصل الفكري وانعكاساته المعمارية الذي يعيشه العالم الإسلامي الآن، وكذلك وضع المنهج المقترح للتواصل الفكري في إطار التغيرات القيمية في ظل تأثيرات العولمة.

فهرس الدراسة

فهرس الأشكال والصور والرسومات البيانية

مقدمـــة عـــامة

الدراسة النظرية

الفصـل الأول

الفصـل الثاني

الفصـل الثالث

الفصـل الرابع

الفصـل الخامس

الدراسة التطبيقية و التحليلية

الفصـل السادس

الفصـل السابع

المراجع

الملحقات

مقدمة عامة

يعتبر الكثير من رواد الفِكْر في العالم الإسلاَمِي وغير الإسلاَمِي أن عَمَــائِر المُجتَمَعَــات الإسلاَمِيَّة قد أثرت التاريخ الإنساني بنتاج يفخر به كل من ارتبط بذلك الكيــان دينيــاً أو قومياً، ولذا فهي محط أنظار الباحثين سواءً من العالم الإسلاَمِي أو من غيره؛ ولقد كثرت الدراسات البحثية التي تناولت تاريخ عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وأحاطت بتاريخ تلــك العَمَائِر من أغلب وجهات النظر المعروفة؛ وذلك بالرغم من كون تلك الدراسات لم تبــدأ بالصورة الجادة إلا في الربع الأول من القرن الرابع عشر الهجري، على يد المستشرقين من أساتذة ومؤرخين، وبالتالي جاء تقييم فنون الإسلاَم من منظور غربي بحت، غريــب عن قِيَم صانعيه ومتداوليه وغريب عن من صاغته عقيدتهم الدينية ورؤيتهم للحياة، هــذا بالإضافة إلى أن المستشرقين لم يتوجه اهتمامهم إلى أبعد من رؤية ونقد الماضي، وتحليله دون النظر إلى ذلك الماضي برؤية صاحبه الذي يأخذ منه تسلسله إلى المستقبل[1].

وهناك تساؤلاً دائماً يطرح نفسه عند كل رواد العِمَارَة، وهو كيف يأتي المِعْمَارِي الرائــد بجديد في الفِكْر والتَشْكِيل والمُفْرَدَات المِعْمَارِية؟ وقد يقل طرح مثل هذا التساؤل من قبل المِعْمَارِي المهتم بالعِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وكأن النظر إلى عَمَائِر المُجتَمَعَــات الإسلاَمِيَّة هو دراسة تاريخية بحتة ــ كما وضح المستشرقون ــ تتمثل في النظــر إلــى الماضي بكينونته الماضية لا بكينونته المُستَقْبَلِيَّة[2]؛ وإذا كان هناك أهمية إلى توليد وإبداع

1 وجدان علي بن نايف: سلسلة التعريف بــالفن الإســلاَمِي (الجــزء الأول ــ الأمويــون، العباســيون، الأندلسيون)، ١٩٨٨م، ص٩.

2 يرى العديد من النقاد أن هناك ضعف شديد في التعامل مع العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بوجهة نظر مُستَقْبَلِيَّة أو حتى مُعَاصِرَة، وأن المِعْمَارِي في العالم الإسلاَمِي لم يتمكن بعد من إنتاج عِمَــارَة إســلاَمِيَّة

رؤى الكينونة المُسْتَقْبَلِيِّة للعِمَارَة في تلك المُجتَمَعَات، فلا شك أن استهداف وقصد التَوَاصُل الفِكْري زمانياً ومكانياً هو الأمر الهام والمدخل المناسب لعِمَارَة المستقبل في العالم الإسلامي، حتى لا يفقد المجتمع الإسلَامِي هويته الإسلَامِيَّة خلال نتاج مِعْمَارِي لا يرتبط به ارتباطاً مناسباً. ويعتمد التَوَاصُل الزماني على إدراك وتفعيل التسلسل الفِكْري الثَقَافِي والحضاري خلال الزمن، وبذلك فليس من شك أن هناك احتياج للارتكاز على الدراسات السابقة في مجال عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة بمفاهيمها الماضية، لوضع المبادئ والأسس لتقييم التَوَاصُل العقائدي والثَقَافِي على المستويين الزماني والمكاني، عملاً على تفعيله، ذلك للوصول إلى الأصولية السليمة[١] عند صياغة الرؤى المُسْتَقْبَلِيِّة لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة.

ويرى كثير من المِعْمَاريين أن عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة هي عَمَائِر جوهرها الفِكْر الإسلَامِي في المقام الأول قبل أن تكون عَمَائِر الشكل والمُفْرَدَات؛ فيظهر ذلك جلياً بالنظر إلى تنوع طرز العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة وثبات المفهوم الفِكْري الحاكم لكل تلك الطرز، فبالرغم من اختلاف التَشْكِيل المِعْمَارِي وتنوعه إلا أن هناك حاكم وقاسم مشترك للتنوع التَشْكِيلي، وهو ثبات الفِكْر الإسلامي[٢]. ففَلْسَفَة التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة تتأثر بقاسمين أساسيين هما:

- **الفِكْر الإسلامي:** وهو القاسم الأول الثابت، ومنشأه العقيدة الإسلَامِيَّة.
- **الظروف المحيطة:** وهي القاسم الثاني المتغير، وتتكون الظروف المحيطة من عدة عناصر مثل ثَقَافَة المجتمع والظروف البيئة والطبيعية والاجتماعية والاقتصادية.

وعلي ذلك ينشأ التَشْكِيل المِعْمَارِي في عِمَارَة المجتمع الإسلَامِي في مكان ما بشكل مختلف عما ينشأ به في مكان آخر، ولكن يحكم ذلك التنوع التَشْكِيلي مبادئ وقِيَم فِكْرية واحدة تعبر عنها أشكال عديدة ومُفْرَدَات أكثر تعدداً، في عِمَارَة يحكمها ثبات في الفِكْر،

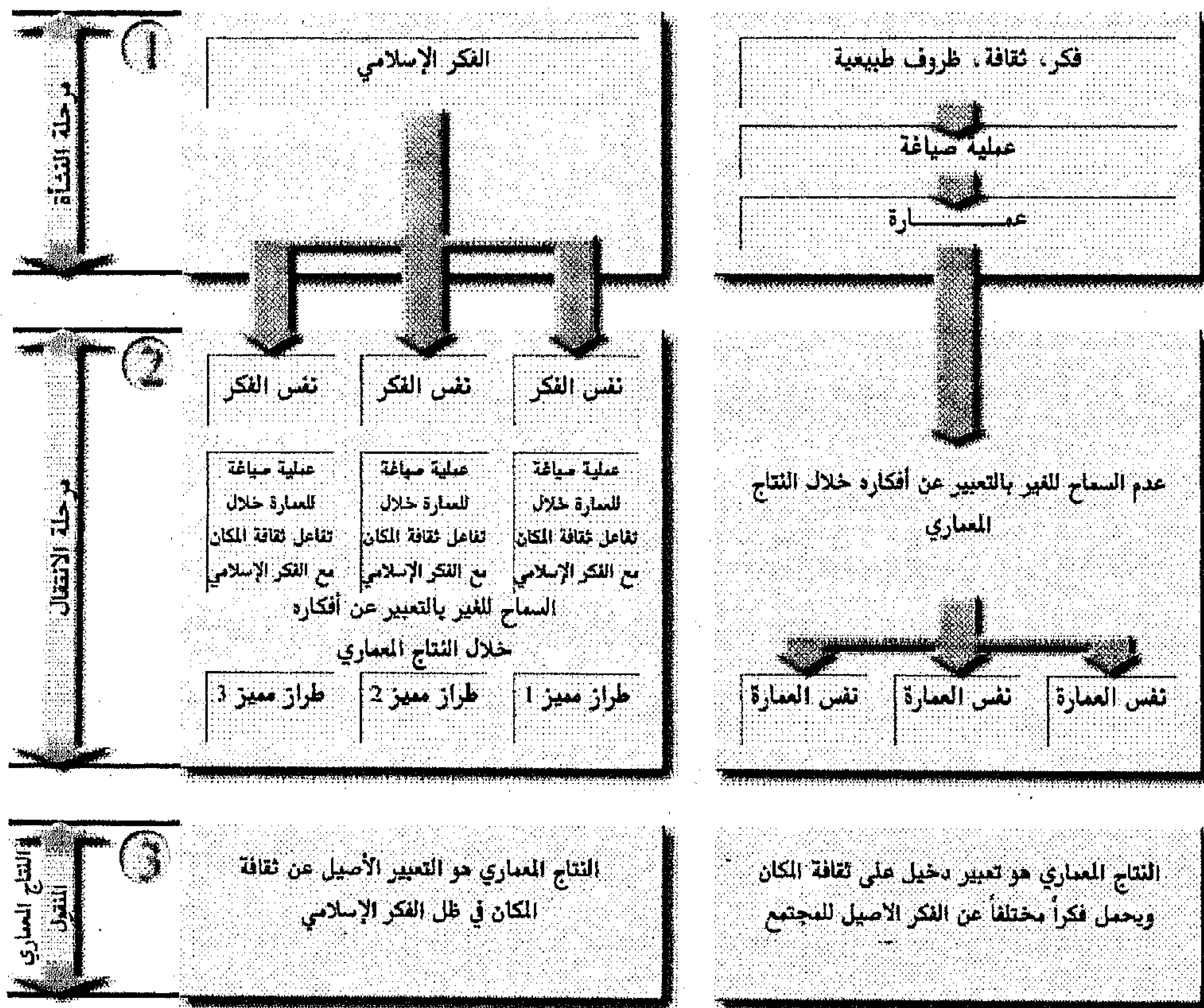
مُعَاصَرَة تتَوَاصُل مع الماضي دون نسخ منه ودون نسخ من العِمَارَة الغربية الحديثة: مخمد توفيق عبد الجواد. دكتور: حوار مباشر بمكتبه بكلية الفنون الجميلة، جامعة حلوان، الثلاثاء ١/يونيه/٢٠٠٤م.

1 المقصود بالأصولية السليمة هو النظرة الشاملة للأصولية والمتسلسلة من الفِكْر العام إلى الفِكْر المتخصص كالفِكْر المِعْمَارِي، إلى النتاج المِعْمَارِي المعبر أشد التَعْبِير عن الثَقَافَة الأصيلة والتي لا يشوبها قِيَم دخيلة، وذلك دون استنساخ أو نقل سطحي للمُفْرَدَات أو التَشْكِيلات المِعْمَارِية، من ماضي تراثي أو من حاضر غريب.

2 طارق والي: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م.

وتغير في الشكل، بما يؤكد أن عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هي عَمَائِر فِكْـر فـي المقـام الأول قبل أن تكون عَمَائِر شكل ومُفْرَدَات مِعْمَارِية.

أما أي عِمَارَة أخرى كالرومانية أو الإغريقية أو بيزنطية أو غيرها مـن العَمَـائِر التـي تناقلها العالم نجد أن هذين القاسمين هما الثابتين، وبالتالي بنيت عليهما العِمَارَة لتنتج شكلاً واحداً ومُفْرَدَات ومبادئ تَشْكِيلية متماثلة لتلك العِمَارَة. فلا يتغير التَشْكِيل المِعْمَارِي مهمـا تغيرت الظروف المحيطة، وبالتالي فقد تكون العِمَارَة غير ملائمة للمحيط الـذي وجـدت فيه، وقد لا يتناسب الشكل المِعْمَارِي مع الظروف البيئية، أو ثَقَافَة المجتمع، أو الظـروف الاجتماعية، أو الاقتصادية؛ وهذا نتاج طبيعي ومنتظر لكون العِمَارَة قد أسست مبادئها في غيبة عن الظروف المحيطة، وهو كمبدأ تصميمي مِعْمَارِي غيـر سـليم وغيـر مكتمـل الجوانب لا يصح الارتكاز عليه في تكوين رؤى مُستَقْبَلِيِّة للعِمَارَة في أي مجتمع.



١ معنى العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة "من منهج الإسلاَم في التعامل مع ثَقَافَة الغير"

وعلى سبيل المثال بالنظر إلى عَمَائِر المساجد في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة باعتبارهـا مـرآة سريعة التجاوب للتحولات الفِكْرية في عِمَارَة تلك المُجتَمَعَات، يلاحـظ أن تطبيـق فِكْـر العِمَارَة العالمية على عِمَارَة المساجد قليل نسبياً، وذلك إذا ما قورن بتطبيق فِكْر العِمَـارَة

العالمية على عِمَارَة الكنائس في نفس المُجتَمَعَات، الأمر الذي قد يساهم في الدلالــة علــى مدى ارتباط عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بالعقيدة، وعلى كون التَوَاصُل العقائدي بالإضافة إلى ثَقَافَة المكان بمثابة المحور الرئيسي في تكوين الفِكْر المِعْمَارِي للمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.

وارتبطت العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بالفِكْر أكثر مما ارتبطت به من نتاج تَــشْكِيلي، ففي الحديث الشريف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال "سمعت رســول الله "ص" يقول "يا أيها الناس إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى..." [١]، وقد أثر منطق هذا الحــديث الشريف على الفِكْر الإسلامي، فقد غلب منطق الفِكْر على منطق المادة، فقد جعــل قِيَمــة العمل المادي بما فيه من فِكْر ونية قبل مافيه من ناتج وشكل، وانعكس ذلك الأسلوب فــي التفكير على كل مجريات الحضارة ومنها العِمَارَة التي كان الجوهر الفِكْري فيهــا أساســاً قبل النتاج التَشْكِيلي، ويرى العديد من المُفَكِّرين أن من أهم معايير رُقِيّ التَشْكِيل المِعْمَارِي هو مدى إرتباطه بالقِيَم الفِكْرية والثَقَافِيَّة الخاصة بالجماعة لتحكم كل جوانــب تطبيقاتــه؛ فمن وجهة النظر هذه يقاس الرُقِيّ المِعْمَارِي بدرجة إرتباط المنتج المِعْمَارِي بتلك القِــيَم؛ أما المنتج المِعْمَارِي الذي لم تحكمه قِيَم في الأساس هو منتج مِعْمَارِي تنتهي قِيَمتــه عنــد أدائه المادي الوظيفي البحت، وذلك إذا ما قورن بالمنتج المِعْمَارِي الذي أثرت عليــه قِــيَم المجتمع الفِكْرية والثَقَافِيَّة في كل تفاصيله، فكلما ارتبطت تفاصيل أكثر بالقِيَم كمــا ارتــبط الكل بها كلما زادت درجة الرُقِيّ في التَعْبير المِعْمَارِي عن القِيَم الفِكْرية والثَقَافِيَّة للمجتمع خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي كأداة تَعْبِير حضارية.

وإذا كان الفِكْر الذي يحكم العَمَائِر في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة ينقسم إلــى جــزئين أحــدهما ثابت والآخر متغير، فمن هنا يأتي تقييم فَلْسَفَة التَشْكِيل والتكوين المِعْمَــارِي فــي عَمَــائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة من خلال نافذة تظهر كيف أن النتاج التَشْكِيلي للعِمَارَة ارتبط بــالفِكْر في كل مكان كانت فيه؛ فيدل ذلك التنوع في التطبيقات التَشْكِيلية على مــدى رُقِــيّ تلــك العَمَائِر حين يعكس التباين الجزئي في الفِكْر، ويدل ذلك الثبات في التطبيقــات التَــشْكِيلية على مدى الرُقِيّ حين يعكس الثبات في الجانب الهام من الفِكْر وهو الدين.

[١] التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

أولاً: الحضارة الإسلاَمِيَّة

إن الحضارة الإسلاَمِيَّة استندت إلى مبادئ وأصول ترجع كلها للدين في البداية، ومن هنا كان الارتباط بالدين محوراً وحاكماً لكل تفاصيل الحضارة؛ فالفِكْر حينما يكون محركاً لكل عناصر القِيَم الثَّقَافِيَّة وكل تفاصيلها تكون الأصالة ظاهرة في كل القِيَم الثَّقَافِيَّة، وتكون الثَّقَافَة واضحة المعالم معبرةً أشد التَّعْبِير عن الهوية الفِكْرِية الإسلاَمِيَّة؛ أي أنها غير مشوشة بأفكار غريبة، وبالتالي تكون الحضارة في أرقى أشكالها؛ فهي الانعكاس المباشر والمادي للفِكْر والثَّقَافَة. ويمكن القول أن للحضارة الإسلاَمِيَّة نوعاً من الرُّقِيّ لا يقاس فقط بدرجة التطور الحضاري أو التطبيقي للعلوم، ولكن يقاس بمقاييس عديدة منها درجة النقاء والأصولية الحضارية[1]، فإذا كان النقاء هو الخلو من الشوائب، فلا شك أن وجود أفكار متباينة ومختلفة عن الجوهر الفِكْرِي ومؤثرة على الأشكال الحضارية، إنما هو الأمر الذي يعكس وجود الشوائب في الثَّقَافَة[2]. وهكذا فمن كمال الدين كان كمال الفِكْر، الأمر الذي جعل من الحضارة الإسلاَمِيَّة حضارة فِكْر في المقام الأول.

والعَمَائِر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة كأي جزء من الحضارة الإسلاَمِيَّة تمثل بعداً من أبعاد التَّعْبِير الإنساني؛ فالمعاني التي تحتويها الأشكال المِعْمَارية ويمكن قراءتها منه هي التي تمنحه القِيَم الجمالية الخاصة بالعَمَائِر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة؛ وإذا كان اختلاف الثَّقَافَة يتبعه اختلاف المعاني الثَّقَافِيَّة واختلاف القِيَم، وكانت التحولات الفِكْرِية تؤدى إلى حذف وإضافة وتطوير معاني وإلى حذف وإضافة وتطوير قِيَم[3]، فلا شك أن دخول الإسلاَم وهو بمثابة عملية كبيرة من عمليات التحول الفِكْرِي، أدت إلى حذف وأضافة وتطور القِيَم الثَّقَافِيَّة للمُجتَمَعَات التي دخلها الإسلام؛ وبالتالي فإن هذا الأمر ينعكس على صور الحضارة جميعها ومنها العِمَارَة، فعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة قد نشأت في بلاد مختلفة لم تكن لها ثَقَافَة واحدة، بل كان لكل بلد ثقافته المتميزة التي امتزجت بالفِكْر الإسلاَمِي فاختلف التَّشْكِيل المِعْمَارِي في عَمَائِر هذه البلاد باختلاف الثَّقَافَات السائدة كما اختلفت

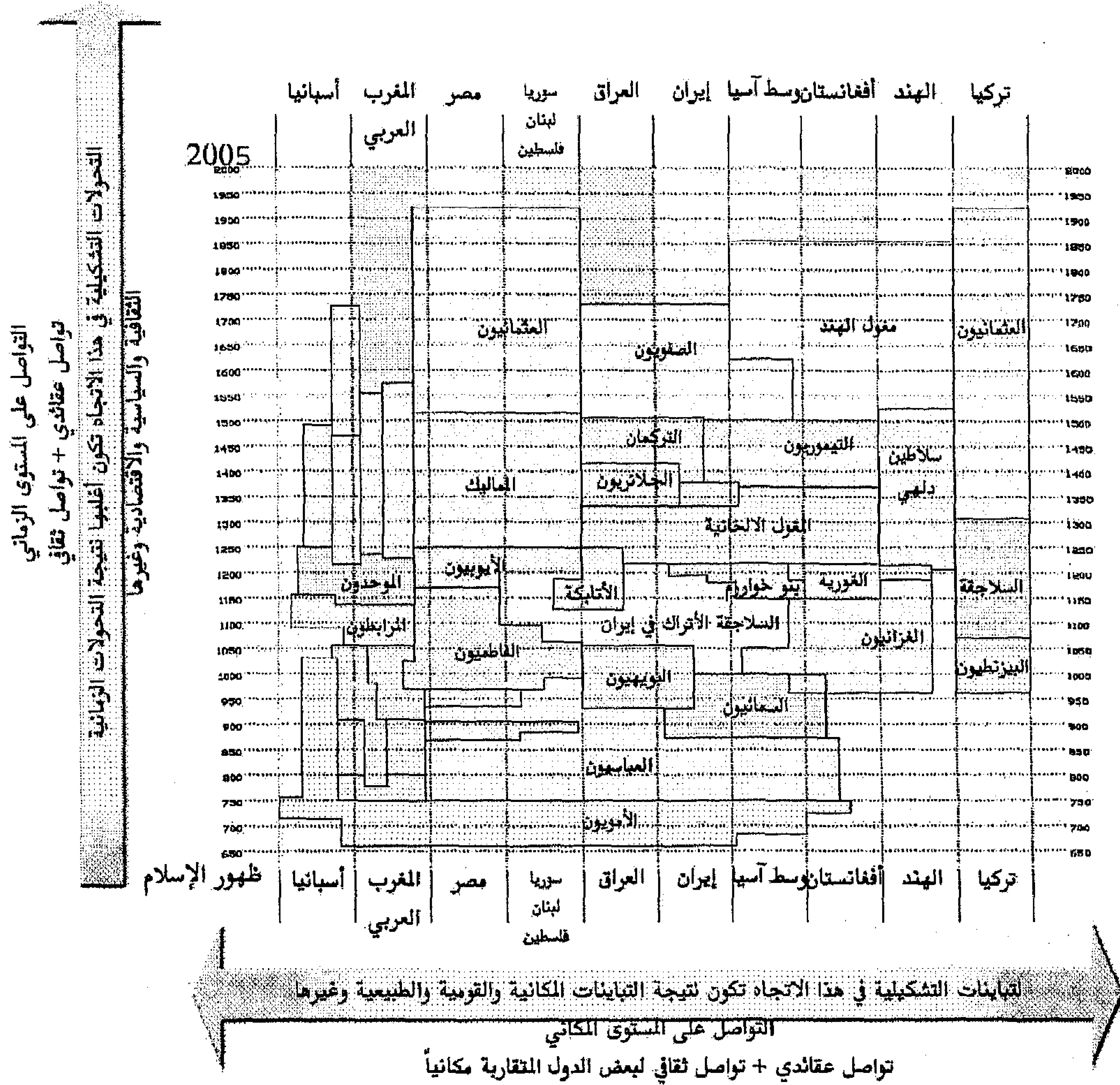
---

1 حسين مؤنس. دكتور: الحضارة، يناير ١٩٧٨م، ص ٤٨-٥١.

2 ليس المقصود بالشوائب في الثَّقَافَة أي درجة من التدني في القِيَم الثَّقَافِيَّة، ولكن المعنى المقصود هو الاختلاف عن الأصل، ولذا فالأصالة في الثَّقَافَة تعني خلو الكل الثَّقَافِي من المؤثرات الفِكْرِية الدخيلة والخارجة عن جوهرها من قواعد ومبادئ الفِكْر الأصلي لها والذي أوجدها وشكل قِيَمها.

3 محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، الفصل الثاني.

باختلاف البيئات. وأصبح لكل ثَقَافَة أثرها في عمارتها كما لبيئتها من أثر، بـــالرغم مـــن وجود قاسم مشترك هام وشديد التأثير وهو الدين[1].



٢ مفهوم التَوَاصُل في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة على المستويين الزماني والمكاني[2]

ثانياً: إشكالية الدراسة

يقدر العديد من الباحثين أن الكتب المتصلة بالدراسات الدينية الإِسلاَمِيَّة تمثل نحـــو ثلـــث المؤلفات العربية تقريباً منذ نشأة الكتابة، ومع هذا ورغم ما يـــراه المُفَكِّـــرين مـــن ثـــراء التُرَاث الإِسلاَمِي في العِمَارَة والفنون، وتعدد مدارسه الفنية ورغـــم أن التُــرَاث لا يـــزال

1 توفيق أحمد عبد الجواد. دكتور: العِمَارَة الإِسلاَمِيَّة فِكْر وحضارة، ١٩٨٩م.

2 التوقيع الزماني والمكاني للدول وأسمائها مطور عن عدة مراجع، انظر:

محمد عبد الفتاح عبد المجيد وآخرون: تاريخ الزخرفة، ١٩٩٢م، ص ٤١٠.

Hillenbrand, Robert: Islamic architecture "Form, function and meaning", 1994, pg. 4.

Markus Hattstein & Peter Delius: Islam Art and Architecture, 2004, pg 619.

يحظى بإعجاب العالم بأسره، وربما كان الإعجاب به في الغرب أشد منه في الشرق، لكن عدد الكتب التي عالجت فنون وعمائر المجتمعات الإسلَامية بالعربية قليل نسبياً، بدرجة لا تتناسب مع ما يراه العديد من المهتمين بقضايا التُرَاث الإسلَامِي من حجم هذا التُــرَاث أو مكانته وسط تُرَاث العالم[1]، هذا من وجهة نظر محورها القِيَمة التُرَاثِيَّة وكون الماضي ذا قِيَمة عظيمة يجب أن يحافظ عليها بشتى السبل.

ومن وجهة نظر أخرى تركز على القِيَمة المُعَاصرَة يؤكد الدكتور محمــد وقيــدي[2] فــي كتاباته على أن هناك فارق كبير وضخم بين المستوى الفِكْري الفلسفي العربي المُعَاصِــر وغيره الأوروبي والأمريكي، فيقول:

> "لابد من الاعتراف بأن الجواب المتضمن لإنكار وجود فِكْر فلسفي ناطق باللغــة العربية اليوم يجد ما يبرره عند المقارنة بين الإنتاج الفلسفي المُعَاصِر في جهــات أخرى من العالم، أخصها أوروبا وأمريكا، وبين نظيره في العالم العربي. نرى أن السؤال المتعلق بحضور الفَلْسَفَة في الثَقَافَة العربية المُعَاصرَة والجواب السالب عنه واجه محاولات النظر في إمكان وجود فِكْر فلسفي عربي مُعَاصِر وقد بحث فــي الأسباب التي عاقت نمو هذا الفِكْر ونهضته في الثَقَافَة العربية المُعَاصِرَة."[3]

ومن ثم فإن الفِكْر الذي ينقصه الحضور يعتريه قصور الجوانب التطبيقية كالعِمَارَة، فليس من شك أن الجوانب التطبيقية هي انعكاس للفِكْر في صور مادية حضارية، وتتبــع ذلــك الفِكْر حين ثراءه وحين فقره، والذي قد يأتي من التواكل أو عدم التطلع[4]، وبالتالي يــصح القول بوجود مشكلة في مستقبل العِمَارَة ببعض مناطق العالم الإســلامي، وتتكــون تلــك

---

1 حسن عبد الوهاب: تاريخ المساجد الأثرية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، ص١ -٢.

2 أستاذ الفَلْسَفَة، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، وله العديد من المؤلفات التي تهتم بقضايا الفِكْــر في المُجتَمَعَات الإسلَاميَّة والعربية.

3 محمد وقيدي: مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفِكْر العربي المعاصر، أبريل ٢٠٠٢م، ص ١١٦.

4 أشار بعض المُفَكِّرين والأدباء المهتمين بالقضايا الثَقَافِيَّة في أعمالهم الأدبية أن هناك ملمح مــن ملامــح الثَقَافَة في مصر ومنطقة الشرق الأوسط خاص بفئة معينة من المجتمع، أطلق عليهم الكديــة ومعناهــا المجهدين، ويختص المعنى الثَقَافِي للكدية بصعوبة التغيير، والتقيد بالواقع دون رغبة فعالة في التطــوير أو التحسين، ودون النظر إلى المستقبل بعين الرغبة في العمل أو التطلع، وتمثل الكدية فئة غير قليلة من المجتمع، انظر: حسن إسماعيل: ظاهرة الكدية في الأدب العربي، ١٩٨١م.

المشكلة من جوانب عديدة تدور جميعها حول التَوَاصُل السليم بين الماضي والحاضر ومن ثم المستقبل[1].

والآن وحيث يمر العالم بمرحلة تحول ثَقَافِي كبرى نحو عصر العَوْلَمَة، ترى كثير مـــن بلاد العالم ضرورة للتوجه نحو المحافظة على تراثها مـــن خطـــر الـــضياع فـــي ظـــل الانفتاحات الثَقَافِيَّة لذلك العصر، ولذا فهناك عدة اتجاهات فِكْرية متباينـــة للتعامـــل مـــع التُرَاث في العالم الإسلامي، تدور جميعها حول تفاعل ما يجب إجراءه بين التُرَاث وبـــين المُعَاصَرَة[2]، فيرى دكتور محمد عبد الوهاب[3] أن الصياغات الحضارية يجـــب أن تعبـــر بوضوح عن الماضي الموروث من جهة والحاضر بكل تطوراته من الجهة الأخـــرى[4]، ولكن قد يغفل مثل هذا التفاعل معنى التَوَاصُل، وإن أدركه جزئيـــاً فإنـــه يغفـــل معنـــى المستقبل لهذا التَوَاصُل؛ فالأهمية العظمى التي يراها بعض المِعْمَارِيين في ذلك التفاعـــل تكاد تكون تجاوباً مباشراً مع رأي بعض المُفَكِّرين الذين يرون أن القضية تنحصر في أن لا يقطع بين الحاضر والماضي، وأن لا ينفصل الإنسان عن سلفه وكأن الزمان يبدأ مـــن الحاضر ولا وجود للماضي[5]. وقد تطرق العديد من المِعْمَارِيين إلى أهمية الـــربط بـــين التُرَاث والمُعَاصَرَة وأهمية إجراء تفاعل بينهما[6]، ولكن التفاعل القائم لا يمثـــل انعكاســـاً كاملاً لفِكْر التَوَاصُل الذي يجب أن يكتمل بالرؤية المُسْتَقْبَلِيَّة للعِمَارَة في العالم الإسلامي، فهذا الأمر وإن بدا هاماً ولكنه لا يعني التَوَاصُل ولا يعني استمرار الرؤية التَوَاصُلية من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل، وهذا يؤكد قول الدكتور محمد وقيدي بأهميـــة رفـــع مستوى الفِكْر العربي بل والفِكْر الإسلامي، حتى تكون هناك فَلْـــسَفَة تعنـــي بالمـــستقبل وبالتالي تكون هناك حضارة تعني بالمستقبل وعِمَارَة تعني بالمستقبل، فالدمج بين التُرَاث

1 ورد المعنى الخاص بأهمية التَوَاصُل بين الماضي والحاضر بالنسبة لمصر في رسالة الماجستير للباحث، ولم تتطرق للبعد المستقبلي وأهميته، انظر: محمد عبد الفتاح أحمد: التَشْكيل المِعْمَارِي بين القِيَم التُرَاثِيَّة والقِيَم المُعَاصَرَة "نحو منهجية فِكْرية لمنطق التَوَاصُل" دراسة تطبيقية على التَشْكيل الخـــارجي للمبـــاني العامة المُعَاصَرَة بمصر"، أبريل، ٢٠٠٠م، الفصل الرابع.

2 على رأفت. دكتور: ثلاثية الإبداع المِعْمَارِي، الإبداع الفني في العِمَارَة، ١٩٩٧م، ص ٢٥.

3 أستاذ الموسيقى الألكترونية، أكاديمية الفنون، مصر، وله العديد من المؤلفات الموسيقية الحديثة التي يهتم فيها بصياغة رؤية متفاعلة مع التُرَاث والتَعْبِير عن الهوية والشخصية المميزة للمجتمع.

4 محمد عبد الوهاب. دكتور: لقاء تليفزيوني، برنامج صباح الخير يا مصر، الأحد ١٣/مارس/٢٠٠٤م.

5 أكرم ضياء العمري: التُرَاث والمُعَاصَرَة، ١٩٨٦م، ص ١١.

6 علي بسيوني. دكتور: إحياء التُرَاث الحضاري في الفِكْر الإسلامِي المِعْمَارِي، ١٩٨٣م.

والمُعَاصَرَة وقضية الثابت والمتغير بين القِيَم التُرَاثِيَّة والقِيَم المُعَاصَرَة هي قضية هامــة ومحورية[1]، ولكن يصح لإكمال كل جوانب تلك القضية وضعها في القالب التَوَاصُلي دون نسيان للمستقبل ودون تجاهل للماضي[2]. وتلك القضية يجب أن يكون لها صداها في كافة النواحي الحضارية التطبيقية، ولا شك أن العِمَارَة هي إحدى أهم الصور الحضارية والتي تعكس الفِكْر والثَقَافَة للجماعة، ويمكن القول أن انعكاس القِـيَم الثَقَافِيَّــة علــى التَـشْكِيل المِعْمَارِي يمثل مرآة سريعة التجاوب للتحولات الفِكْرية والثَقَافِيَّة في حياة العالم الإسلامي، بالتالي يمكن النظر إلى الانعكاس التَشْكِيلي للقِيَم الثَقَافِيَّة في عِمَارَة العالم الإسلامِي علــى أنه أحد المعايير الهامة التي تكشف مدى وجود البعد التَوَاصُلي بمحوريه الزماني والمكاني في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ككل.

ومما سبق يمكن تلخيص الإشكالية البحثية في محورين أساسيين هما:

المحور الأول: مشاكل ناشئة من تأثير دخول عصر العَوْلَمَة وهي:

- خطورة التأثير السلبي على مفاهيم الهوية والتَعْبِير المِعْمَارِي عنها
- خطورة التبعية الفِكْرية، وما يترتب عنها من انعكاسات ثقافية ومعمارية سلبية

المحور الثاني: مشاكل ناشئة من قصور في مفاهيم التَوَاصُل وهي:

- الإسهاب في سرد مفاهيم الماضي وفي التَعْبِير عنها بدعوى الأصولية
- الإسهاب في سرد مفاهيم المُعَاصَرَة وفي التَعْبِير عنها بدعوى الحداثة والتطور
- الإسهاب في مفاهيم الربط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة ومفاهيم إحياء التُرَاث على المستوى التَشْكِيلي دون العمق الفِكْري لمنطق التَوَاصُل
- ضعف تواجد الرؤى والمضامين المُسْتَقْبَلِيَّة في الفِكْر التَوَاصُلي

1 زكي نجيب محمود. دكتور: ثقافتنا في مواجهة العصر، ١٩٩٧م، ص ٥٧.

2 د./ زكى نجيب محمود من الذين أوصوا في العديد من مؤلفاتهم ومنشوراتهم الفلسفية علــى ضــرورة الإلمام بالفِكْر القديم والفِكْر الحديث، وأهمية الوصول إلى إطار واحد لا يخلع الإنسان من هويته وماضيه مدعياً الحداثة والتطور، ولا يغرقه في القديم مدعياً الأصالة والتُرَاث وينسى أنه يعيش الآن ولا يعــيش الماضي. ومن مؤلفات د./ زكى نجيب محمود التي ورد فيها هذا المعنى:

قِيَم من التراث، ١٩٨٤م.

في تحديث الثَقَافَة العربية، ١٩٩٣م.

تجديد الفِكْر العربي، ١٩٩٣م، القسم الأول، سؤال مطروح، ص ٩.

وقد اتفق العديد من المُفَكِّرين والفلاسفة ومنهم أرسطو وأجاثون وغيرهم مـــن عـــصور متباينة وبثَقَافَات وخلفيات أكثر تبايناً على أن فِكْرة استخدام العقل لتحقيق أهداف اجتماعية تمثل عاملاً محركاً وفعالاً للمجتمع للوصول به إلى إطار أفضل، فالماضي لا يمكن تغييره أما المستقبل فيحق للإنسان بناءه وفق أهداف معينة يراها ويخطط لها في إطار تقييمـــي ملائم، وباستخدام مؤسسات تعمل على النهوض بالأهداف والالتزامات القِيَمية[1]، وبمثل هذا المضمون يمكن دمج الأهداف المِعْمَارية مع الأهداف الثَقَافِيَّة والاجتماعيـــة فـــي إطـــار تكاملي، حتى يتحقق الهدف المِعْمَاري في ترابط مع خلفية فِكْرية وثَقَافِيَّة تؤكـــد أصـــالة التَعْبير والتَشْكيل المِعْمَاري.

ثالثاً: أهداف الدراسة

تهدف الدراسة إلى وضع منهجاً علمياً يعمل على **تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عـــن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهـــات المُـــسْتَقْبَلِيِّة فـــي المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة**، والذي يسهم بإسلوب إيجابي في صياغة الرؤية المُستَقْبَلِيِّة للفِكْـــر المِعْمَاري بالعالم الإسلاَمِي وفي تفعيل التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيِّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وفي تكوين الرؤية الشاملة لمستقبل العَمَائِر بالعالم الإسلامي.

وحيث يعيش العالم الإسلاَمِي نوعين من التَوَاصُل منشأهما ثبات العقيدة الإســـلاَمِيَّة مـــن جهة، بالإضافة إلى نوع ما من التقارب الثَقَافِي الناتج من التقارب المكاني أو من تـــأثير الدين على المجمل الثَقَافِي للجماعة من الجهة الأخرى؛ فالارتباط العقائدي كقاسم مشترك ورابط بين ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة على اخـــتلاف أماكنهـــا[2] يمثـــل النـــوع الأول للتَوَاصُل، والتقارب الثَقَافِي بين المُجتَمَعَات التي دخلها الإسلاَم يمثل النوع الثـــاني مـــن التَوَاصُل، ويأتي تواجد نوعي التَوَاصُل في عموم الفِكْر الإسلاَمِي على محوري الزمـــان والمكان على حدٍ سواء، فالبعد الزماني للعقيدة ولثَقَافَـــة المُجتَمَعَـــات الإســـلاَمِيَّة يـــصيغ

---

[1] أماريتا صن: التنمية حرية، ٢٠٠٤م، ص٢٩٣.

[2] تمثل الجزيرة العربية المركز لانتشار الدين الإسلاَمِي إلى كل العالم، وقد كان انتشار الـــدين الإســـلاَمِي شرقاً وغرباً بصورة أكثر من انتشاره شمالاً وجنوباً، حيث استمر بقاء الدين الإســـلاَمِي فـــي الـــشرق والغرب زمناً أطول وأكثر سيادة عنه في الشمال والجنوب.

التحولات الفِكْرية خلال الزمن ويمثل المحور الأول للتَوَاصُل[1]، والبعد المكـــاني للعقيـــدة ولثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يصيغ الترابط الفِكْري للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ويمثل المحـــور الثاني للتَوَاصُل. وقد استوجب ذلك الأمر استهداف دراسة التَوَاصُل العقائــدي بمحوريـــه الزماني والمكاني في تكامل، وفي إطار تحليلي للأسس الفِكْرية لمنطق التَوَاصُــل، وفـــي إطار تطبيقي للفِكْر المِعْمَاري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة، للوصول إلى مفـــاهيم تقييم التَوَاصُل الفِكْري بشقيه عملاً على تفعيله، وذلك للإســـهام فـــي صـــياغة الرؤيـــة التَوَاصُلية الشاملة للفِكْر المِعْمَاري بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وهو المدخل الأصوب للنظـــر إلى مستقبل العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

وهناك عدة أهداف أخرى يمكن الإسهام في تحقيق أجزاء كبيرة وفعالة منها مـــن خـــلال تحقيق الهدف الأساسي[2] "تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكيل المِعْمَاري لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة" وهي:

- تأكيد الهوية الفِكْرية للعالم الإسلاَمِي في عصر العَوْلَمَة والصراعات الغربية الإسلاَمِيَّة.
- هدم معنى التبعية الفِكْرية للغرب بصحوة الفِكْر الأصيل في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.
- تأكيد أن معنى الثَقَافَة والحضارة والفِكْر الإسلاَمِي مستمر وحي، وذا صلاحية للتفاعل مع منجزات العصر الحديث، وأنه ليس بالفِكْر الرجعي المتحجر -كما يزعم الغرب- حتى وإن كانت العديد من الدول الإسلاَمِيَّة تنتمي للدول النامية.

رابعاً: فرضيات الدراسة

حيث تهدف الدراسة في جوهرها إلى تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثَقَافِيَّـــة خلال التَشْكيل المِعْمَاري لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، مما يسهم بإسلوب إيجـــابي فـــي

---

[1] تنقسم التغيرات الحادثة خلال زمن ما إلى تغيرات سلبية أو إيجابية، ويمثل التَوَاصُل جانباً ذا قِيَمة كبيرة من الجزء الإيجابي في ذلك التغير الحادث خلال أزمنة متتالية، حيث يمثل التَوَاصُل الجزء الإيجابي الذي يسير في تسلسل معين وفي اتجاه محدد المعالم: يحيى الزيني. دكتور: حوار مباشر بمسكنه بالزمالـــك، الخميس ٢٧/مايو/٢٠٠٤م.

[2] يرتبط تحقيق تلك الأهداف بصورة كاملة بنواحي عديدة في حياتنـــا الاجتماعيـــة والثَقَافِيَّـــة والـــسياسية والاقتصادية إلخ، فلا يمكن القطع بإمكانية تحقيق تلك الأهداف بمجرد تحقيق هدف الدراسة الأساسي، إلا أن ارتباطها القوي بهذا الهدف يؤكد حتمية تحقيق نطاقات واسعة منها.

عملية تفعيل التواصل، فينبغي تبعاً لذلك دراسة مفهوم ومكونات التَوَاصُل في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة بمحوريه "التَوَاصُل الزماني والتَوَاصُل المكاني"، وعليه تطرح ثلاث فرضيات متسلسلة ترمي في تسلسلها وإثباتاتها إلى الوصول لهدف الدراسة وهي:

- العَمَائِر في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة هي عَمَائِر جوهرها الفِكْر الإِسلاَمِي الثابت في المقام الأول أما الشكل فهو المتغير الثري والمرن تبعاً لتغير الظروف المحيطة والثَقَافَة الأصيلة للمكان.
- هناك تَوَاصُل فِكْري عقائدي بين المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة المختلفة يتمثل في القِيَم الإِسلاَمِيَّة ذاتها وله تأثير قوي على الثَقَافَة، وينعكس في شتى أساليب الحضارة ولاسيما العِمَارَة.
- تحقيق الانعكاس المِعْمَارِي للتَوَاصُل الفِكْري الثَقَافِي والعقائدي على المستوى الزماني والمستوى المكاني هو المدخل الأصوب للنظر إلى مستقبل العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة.

خامساً: منهجية الدراسة

تنقسم منهجية الدراسة إلى جزئين رئيسيين :

الجزء الأول: "الدراسة النظرية"

وهي دراسة نظرية استقرائية تحليلية للأدبيات المنشورة للتعرف على المفاهيم المتعلقة بمجالات الأبعاد الفِكْرية والثَقَافِيَّة والتطبيقية في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة.

- **أولاً: البعد الفِكْري:** ويشمل على دراسة المفاهيم المتعلقة بطبيعة انتشار الفِكْر الإِسلاَمِي بين الشعوب، وماهيته، ومفهوم ذلك الفِكْر ومكوناته.
- **ثانياً: البعد الثقافي:** ويقوم هذا الجزء بالبحث في طبيعة القِيَم الثَقَافِيَّة الخاصة بالمُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة، ونشأة الثَقَافَة الإِسلاَمِيَّة في شعوب متباينة الأصل والفِكْر والعادات والتقاليد، وتحليل أطر تفاعل الثَقَافَات الأصلية للبلاد التي دخلها الإِسلاَم مع الدين الإِسلاَمِي كعامل جوهري في تكوين الفِكْر الإسلامي، وكيفية سيادة العقيدة الإِسلاَمِيَّة على عموم الفِكْر والثَقَافَة في ذلك التفاعل، وتحليل عملية تبلور الثَقَافَات بالصورة التي تجعل من العقيدة العنصر الرابط بين جميع ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة.

- **ثالثاً: البعد التطبيقي:** ويتمثل البعد التطبيقي في دراسة الحضارة الإسلاَمِيَّة مع التركيز علي العِمَارَة وينتهج هذا الجزء منهجاً استقرائياً تحليلياً فيقوم بدراسة تأثيرات القِيَم الثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة على مختلف الشعوب وانعكاساتها على التَشْكِيل المِعْمَارِي، ومن ثم استخلاص التأثير المنفرد لكل من الدين والثَقَافَة على الفِكْر المِعْمَارِي. حيث يمكن من خلال ذلك تبين القِيَم المشتركة التأثير في عمارت المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ومن خلال ذلك يأتي تأكيد الفرضيتين الأولي والثانية حيث يتبين وحدة الفِكْر وتباين التطبيق الزماني والمكاني في عِمَارَة العالم الإسلامي. ومن ثم تحليل تنوع أساليب التَعْبِيرات المِعْمَارِية وعلاقته بالثبات والتغير الجزئي للقِيَم الثَقَافِيَّة، وكذلك تبين منطق الاتفاق ومنطق الاختلاف في التَشْكِيل المِعْمَارِي في العالم الإسلامي.

ومن ثم يمكن استنتاج ملامح منطق التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني في عِمَارَة العالم الإسلامي، وتخلص الدراسة بوضع منهج أولي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري بشقيه الزماني والمكاني في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة .

الجزء الثاني: "الدراسة التطبيقية والتحليلية"

من خلال تحليل تنوع أساليب التَعْبِيرات المِعْمَارِية وعلاقته بالثبات والتغير الجزئي للقِيَم الثَقَافِيَّة، ومن خلال تبين منطق الاتفاق ومنطق الاختلاف في التَشْكِيل المِعْمَارِي في العالم الإسلامي، ومن خلال الدراسة النظرية ككل يمكن استخلاص مجموعة من النقاط التي تساهم في عملية تفعيل التَوَاصُل، والتي من خلالها يمكن عمل استبيان استطلاعي مرفق بالمنهج المقترح الأولي لتقييم التَوَاصُل، وذلك بغرض تبين الآراء حول منهج تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي.

حيث تبدأ الدراسة التطبيقية بطرح الاستبيان الاستطلاعي والمنهج المقترح الأولي على عينة منتقاه من المهتمين بقضايا الفِكْر والتَعْبِير المِعْمَارِي بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، والمِعْمَارِيين، وطلاب العِمَارَة، ومن خلال ما توصلت إليه الدراسات النظرية في الجزء الأول مع نتائج هذا الاستبيان يتم استخلاص المفاهيم الأساسية لتطوير المنهج العلمي المقترح لتقييم التَوَاصُل الفِكْري بشقيه الزماني والمكاني في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ومن ثم تفعيل التواصل المنشود.

الدراسة النظرية

الفكر – الثقافة

التطبيقات الحضارية

1 الفكر الإسلامي وانتشاره بين الشعوب

الفكر الإسلامي

المكون الأول الدين – المكون الثاني الثقافة

التفاعل بين القيم الدينية والقيم الثقافية

سيادة القيم الدينية في المفهوم الفكري الإسلامي

التدرج القيمي في الإسلام

انتشار الفكر الإسلامي

داخل الجزيرة العربية

خارج الجزيرة العربية

مراحل تكون الفكر الإسلامي

مرحلة اعتناق الدين الإسلامي

مرحلة تفهم قيم الدين ومعايشتها

مرحلة مزج وتداخل القيم الدينية مع الثقافية

مرحلة تأثير القيم الإسلامية على القيم الثقافية

2 القيم الثقافية الإسلامية المشتركة التأثير في المجتمعات الإسلامية

تحديد القيم الفكرية المشتركة

الأهمية الفكرية للاستدلال على وجود تأثير قيمي مشترك

الأهمية المعمارية للاستدلال على وجود تأثير قيمي مشترك

الانعكاس التشكيلي للقيم المشتركة التأثير في عمائر المجتمعات الإسلامية

التدرج القيمي من العقائدية إلى الثقافية ومردوده التشكيلي المشترك – مضمون تأثير القيم الدينية والثقافية على التشكيل المعماري

رؤية القيم الجمالية في الفكر الإسلامي كانعكاس لتأثيرات القيم الثقافية الأصيلة والدين الإسلامي

3 القيم الثقافية الإسلامية وتأثيراتها على المفهوم المعماري لمختلف الشعوب

العناصر والمفردات المعمارية في عمائر المجتمعات الإسلامية

مواد البناء وطرق الإنشاء في عمائر المجتمعات الإسلامية

الألوان في عمائر المجتمعات الإسلامية

4 تباين التطبيق الزماني والمكاني في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري في عمائر المجتمعات الإسلامية

منطق وحدة الفكر في العالم الإسلامي

المؤثرات الفكرية المعاصرة على عمائر المجتمعات الإسلامية

منطق تباين واتفاق التطبيق في عمائر العالم الإسلامي

منطق التواصل في عمائر العالم الإسلامي

تنوع أساليب التعبيرات المعمارية وعلاقتها بالثبات والتغير الجزئي للقيم الثقافية

الرؤى السابقة لمفهوم التواصل الزماني "مفهوم الإحياء"

عمائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة بين منطق الإحياء ومنطق التواصل

وضع المنهج العلمي

دراسات نظرية / دراسات تطبيقية تحليلية

5 نحو صياغة منهج علمي لتقييم التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للعمائر المعاصرة والتوجهات المستقبلية في المجتمعات الإسلامية "دراسة تحليلية"

خلفية عن آراء بعض المفكرين في تقييم التواصل الفكري في المجتمعات الإسلامية

أهداف المنهج

مكونات المنهج

وضع التصور الأولي للمنهج

مستويات وأولويات التطبيق – الفئات المستهدفة للعمل

6 تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التواصل الفكري "دراسة تطبيقية تحليلية لبعض المباني الدينية والمراكز الثقافية الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين"

تحديد هدف الدراسة والعينة الدراسية ومجموعات العمل التقييمي

طرح الاستبيان الاستطلاعي

تحليل البيانات – استخلاص النتائج

تطوير المنهج

تقييم رؤى التواصل في عمائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة

7 النتائج والتوصيات

ومن خلال التقييم الذي قامت به العينة يمكن التعرف على بعض جوانب عملية التَـشْكِيل والتَعْبِير المِعْمَارِي عن القِيَم الثَقَافِيَّة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة، ومن ثـم الخروج بتوصيات أولية بشأن تلك الرؤى التَشْكِيلية.

سادساً: محتويات الدراسة

تنقسم محتويات الدراسة إلى جزئين رئيسيين: الدراسة النظريـــة، والدراســـة التطبيقيـــة والتحليلية، بالإضافة إلى فصل الخلاصة والتوصيات، وتشمل الدراسة على سبعة فصول:

الجزء الأول: الدراسة النظرية

الفصل الأول: الفِكْر الإسلاَمِي وانتشاره بين الشعوب: وهذا الفصل يختص بدراسة انتشار الفِكْر الإسلاَمِي منذ خروجه من الجزيرة العربية إلى أن عم أغلب بقاع الأرض، وذلــك من الناحية الفكرية، مع إلقاء الضوء على الفتوح العربية وأسبابها، وذلك للكــشف عــن طبيعة هذه الفتوح، وعن أثرها الثَقَافِي والفِكْري على فنون الــبلاد المفتوحــة وخاصــةً العِمَارَة. ويدرس هذا الفصل الفكر الإسلامي ومكوناته، وتفاعلاته مع ثقافات البلاد التــي دخلها الإسلام، ومراحل ذلك التفاعل الفكري، والتدرج القيمي بعد دخول الإسلام.

الفصل الثاني: القِيَم الثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة المشتركة التأثير في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة: وهذا الفصل يختص بدراسة وتحديد القِيَم المشتركة التأثير في عَمَائِر المُجتَمَعَــات الإســلاَمِيَّة، والتي تمثل الجانب الأولي من قضية التَوَاصُل، باعتبار أن تلك القِيَم هي علامة التَوَاصُل الفِكْري على المستويين المكاني والزماني، ويبدأ الفــصل بدراســة الأهميــة المِعْمَاريــة والفكرية للاستدلال على وجود قِيَم مشتركة التأثير في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ومــن ثم دراسة الانعكاسات التشكيلية لتلك القيم المشتركة بأنواعها الثقافية والدينية والتعبيــرات المعمارية عن تلك القيم، وينتهي الفصل بدراسة مضمون التأثير المزدوج للقِــيَم الثَقَافِيَّــة الأصيلة والقِيَم الدينية على التَشْكِيل المِعْمَارِي، ودراسة رؤية القِيَم الجمالية فــي الفِكْــر الإسلاَمِي كانعكاس لتأثيرات القِيَم الثَقَافِيَّة الأصيلة والدين الإسلامي.

الفصل الثالث: القِيَم الثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة وتأثيراتها على المفهــوم المِعْمَــارِي لمختلــف الشعوب: وهذا الفصل يختص بدراسة تأثير الفكر الإسلامي على عملية التشكيل المعماري من حيث المفاهيم والنتاج، وذلك على مستوى العناصر والمفردات المعمارية التــشكيلية، ومواد وطرق البناء والإنشاء، والألوان المستخدمة في تلك العمائر.

الفصل الرابع: تباين التطبيق الزماني والمكاني في التَعْبِير عن القِــيَم الثَقَافِيَّــة خــلال التَشْكِيل المِعْمَارِي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة: وهذا الفصل يختص بدراسة منطــق وحدة الفِكْر في العالم الإسلامي، ومنطق تباين واتفاق التطبيق فــي عَمَــائِر المُجتَمَعَــات

الإسلاَمِيَّة، وتنوع أساليب التَعْبيرات المِعْمَارية وعلاقته بالثبات والتغيــر الجزئــي للقِــيَم الثَقَافِيَّة، ومن ثم دراسة مفاهيم الربط بين التراث والمعاصرة والتوجهات المستقبلية فــي الفكر الإسلامي المعاصر، ومفهوم الإحياء ونظرياته وتطبيقاته المتباينة، والتي تنتهج في بعض المجمتمعات الإسلامية، ومفهوم التواصل كنظرية قيمية، وحركة التَوَاصُل خــلال التفاعل العولمي، وعلاقتها بما يحدث في عمائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

الفصل الخامس: نحو صياغة منهج علمي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِــيم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصَرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيِّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة "دراسة تحليلية": وهذا الفصل يختص بتحليل آراء بعض المُفَكِّرين في تقيــيم التَوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وفي التفاعلات الحضارية المُعَاصَــرَة علــى الصعيد العالمي، ومعنى صراع وصدام الحضارات ومدلوله في الفِكْر العالمي، ووجهــة النظر الإسلاَمِيَّة لذلك، وتأثيراتها على عملية وضع منهج علمي لتقييم التواصل الفكــري، خلال معنى التدافع الحضاري في الفِكْر الإسلامي، كذلك آراء بعــض المُفَكِّــرين حــول مفهوم التحدي الحضاري المقبل كجزء من متطلبــات تفعيــل التَوَاصُــل الفِكْــري فــي المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وبالتالي تحديد أهداف منهج تقييم التواصل ومكوناته، ومن ثم وضع التصور الأولي لمنهج تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَــشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصَرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيِّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

الجزء الثاني: الدراسة التطبيقية والتحليلية

الفصل السادس: تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التَوَاصُل الفكري "دراســة تطبيقيــة تحليلية لبعض المباني الدينية والمراكز الثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة في النصف الثاني من القــرن العشرين": وهذا الفصل يختص بعملية تطوير المنهج العلمي لتقييم التواصل الفكري فــي التعبير، وذلك خلال دراسة تطبيقية تحليلية، تهدف إلى تطوير المنهج الأولي ثم تطبيقــه على نطاق الدراسة المكون من مجموعة من المباني الدينية والمراكز الثقافية الإســلامية، وقد خلصت الدراسة بتقييم التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية، خــلال ثلاثــة معايير قد تم تحديدها في منهج التقييم، وذلك على مستوى التــشكيل المعمــاري العــام، ومستوى التشكيلات الجزئية والمفردات المعمارية.

الفصل السابع: النتائج والتوصيات

هذا وبالله التوفيق

مقدمة عامة

1 الفصل الأول: الفكر الإسلامي وانتشاره بين الشعوب

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

المراجع

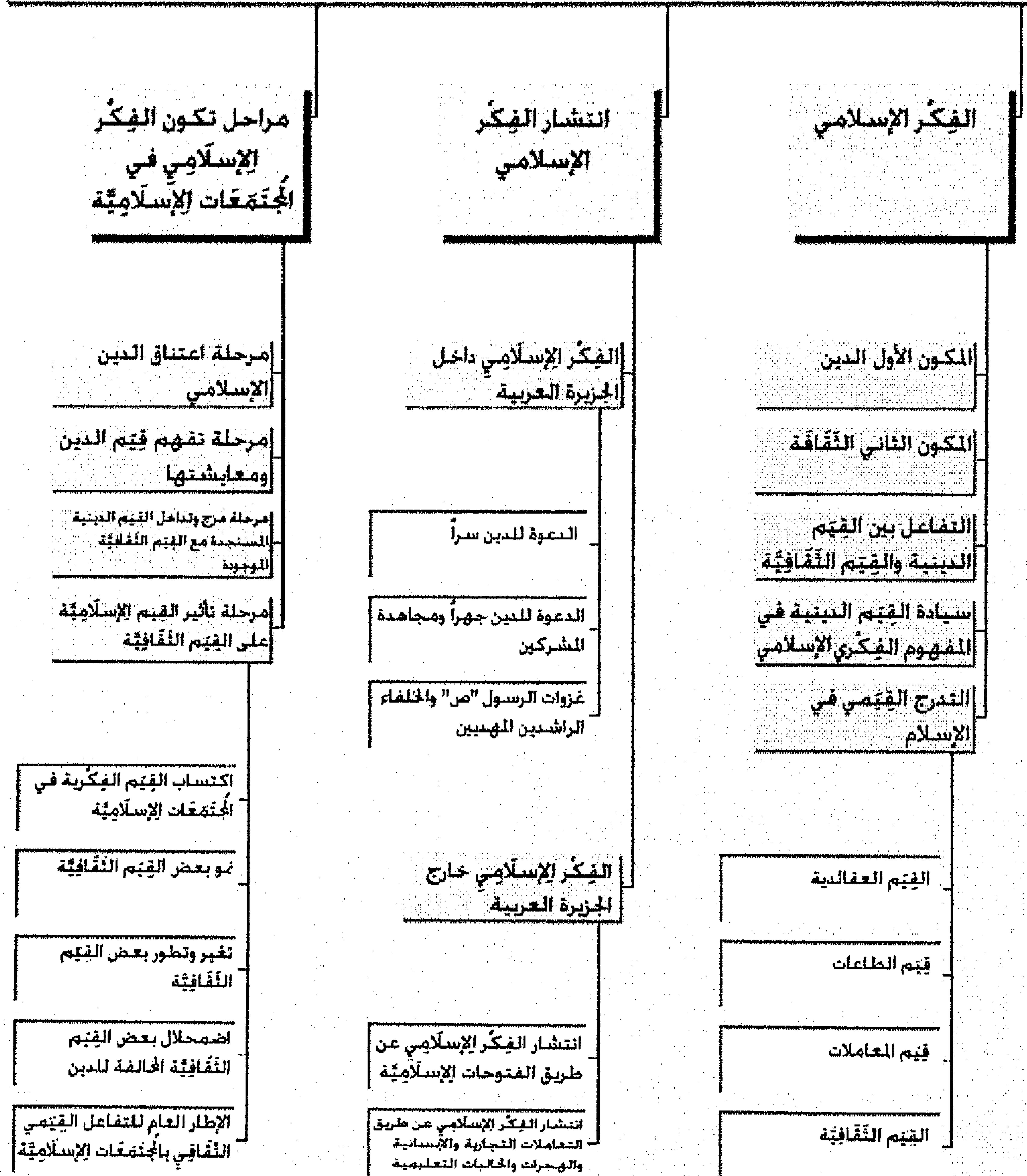
الملاحق

الدراسة النظرية

الدراسة التطبيقية والتحليلية

الفصل الأول: الفكْر الإسلاميّ وانتشاره بين الشعوب

1



الفصل الأول: الفِكْر الإسلاَمِي وانتشاره بين الشعوب

تمهيد:

في التاريخ فترات حاسمة، تتمخض عن أحداث هامة، تغير مجرى الحياة، وتقرر مصير البشريه، وتؤثر في مسيرتها، ومن تلك الفترات الحاسمة عصر ظهور الإسلام، والذي تبعه العديد من الفتوح الإسلاَمِيَّة العظمى، حيث كان من نتيجتها سقوط الإمبراطورية الفارسية، وامبراطورية الروم، والعراق، وإيران، وأسبانيا، وبلاد ما وراء النهر، وتحول بقعة كبير من العالم إلى الدين الإسلامي[1]، وبالتالي انتشار الدين والفِكْر الإسلاَمِي على الصعيد العالمي.

وهذا الفصل يختص بدراسة انتشار الفِكْر الإسلاَمِي منذ خروجه من الجزيرة العربية إلى أن عم أغلب بقاع الأرض، ولا يقصد بدراسة انتشار الفِكْر الإسلاَمِي دراسة انتقال سيادة العرب أو المسلمين السياسية، فهذه السيادة لم تستمر طويلاً، فالذي استمر هو الإسلاَمَ بثقافته الخاصة وحضارته الباقية. إلا أنه يجب إلقاء الضوء على الفتوح العربية وأسبابها، وذلك للكشف عن طبيعة هذه الفتوح، وعن أثرها الثَّقَافِي والفِكْري على فنون البلاد المفتوحة وخاصةً العِمَارَة.

فقد كان للفتوحات العربية أثراً ملحوظاً في سرعة انتشار الدين الإسلاَمِي في كافة الأقاليم التي فتحها العرب خارج شبه الجزيرة العربية، فقد دخل الدين الإسلاَمِي في هذه البلاد بدخول العرب إليها، وما لبث أن تغلب على الأديان التي وجدت قبله، **ومع ذلك فالثابت أن الدولة الإسلاَمِيَّة عملت على الدعوة الدينية بالحسنى وكان شعارها حماية الدين ولم**

---

1 عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: تاريخ الفِكْر الإسلامي، ١٩٩٧م، ص١٥.

تضطهد أحد من أهل البلاد المفتوحة أو ترغمه على ترك دينه[1]. فقد خير المسلمون أهالي البلاد المفتوحة بين ثلاثه أمور، وهي إما اعتناق الإسلاَم والدخول في حمايته والتمتع بما للمسلمين من حقوق وأداء ما عليهم من واجبات، وإما البقاء على ديانتهم مع دفع الجزية، وإما الحرب[2]، فقد منح المسلمون حرية العقيدة والفِكْر لأهالي البلاد المفتوحة، كما عاملوهم بالعدل والمساواة، حيث أن من أهم عناصر الفِكْر الإسلاَمِي إعطاء مبدأ حرية الفِكْر للفرد[3]، وبالتالي إعطاءه حرية اختيار دينه. وبفضل هذا الفِكْر الإسلاَمِي فتح المسلمون بلدان كثيرة من العالم، حيث أنهم اتخذوا ما أمرهم به دينهم من العدل والتسامح والرأفة بالأمم المغلوبة دستوراً لهم، فكان من سياسية المسلمين الثابتة أن يكون هناك وئام مع أهالي البلاد المفتوحة، وأن يحترموا فِكْرهم ودياناتهم.

ولم يكن دور الفتح سوى وجه من وجوه تاريخ العرب، فقد أبدع العرب حضارةً عظيمة، ولم يلبث دور ازدهار حضارتهم أن بدا بعد أن فرغوا من فتوحهم، فما بذلوا من الجهود في الوقائع العربية وجهوا مثله إلى الآداب والعلوم والصناعة والعِمَارَة، وأبدعوا فيها بسرعة ما أبدعوا في ضروب القتال، وكان لابد من وجود عدة عوامل لصعود العرب في سلم الحضارة والإبداع فيها، وقد أرجع جوستاف لوبون هذه العوامل إلى بيئة العرب وذكائهم اللامع وخيالهم الخصب وحيويتهم[4]، فلقد أبدع العرب من فورهم بعد أن استعانوا بحضارة اليونان والرومان والفرس حضارة جديده أفضل من الحضارات التي جاءت قبلها في البلاد التي فتحوها، إذ تطلع العرب بفضل ما أثاره الإسلاَم فيهم من حماس للعلم والتعلم، وما حثهم عليه من تسامح إزاء الديانات والثَقَافَات الأخرى إلى الاقبال على الثَقَافَات التي التقوا بها، والعمل على التزود منها بقسط نافع[5].

ولم يقتصر فضل العرب في ميدان الحضارة على أنفسهم، فقد كان لهم الأثر البالغ في الشرق والغرب، فالمشرق والمغرب مدينان لهم في تمدنهما، ولم يتفق لأمة فيهما ما للعرب من النفوذ، فالأمم التي كانت لها سيادة العلم كالآشوريين والفرس والمصريين

---

1 سيدة إسماعيل الكاشف: مصر في فجر الإسلاَم من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، ١٩٩٤م، ص١٨٢.

2 عطية أحمد القوصي: تاريخ الدولة العربية الإسلاَميَّة، ص١٠٥.

3 إبراهيم أحمد العدوي: تاريخ العالم الإسلامي، ١٩٨٢م، ص٩٧.

4 جوستاف لوبون: حضارة العرب، ٢٠٠٠م، ص١٣.

5 سعيد عبد الفتاح عاشور: حضارة العرب، ٢٠٠٠م، ص١٠٦.

والأغارقة والرومان، توارت تحت أعفار الدهر، أما العرب وإن تواروا أيضاً، فلم تزل عناصر حضاراتهم قائمة وديانتهم ولغتهم وفنونهم حية حتى عصرنا هذا[1].

وقد أنشأ العرب في زمن وجيز حضارة جديدة كثيرة الاختلاف عن الحضارات التي ظهرت قبلها، وجعلوا أمم كثيرة تقدم على اعتناق دينهم وأساليب حضارتهم الجديدة، وارتبط بالعرب أمم أصيلة التاريخ كمصر والهند والفرس، واعتنقت أيضاً معتقدات العرب وعاداتهم وطباعهم، وتأثرت فنونهم وعَمَائِرهم، وبعد ذلك بفترات استولت أمم كثيرة على الأقطار التي فتحها العرب، ولكن ظل الإسلاَم قائماً فيها حتى عصرنا الحالي، فكثير من البقاع الآسيوية والإفريقية التي دخلها العرب والإسلاَم والتي تمتد من مراكش غرباً إلى الهند شرقاً لا تزال إسلاَمِيَّة حتى الآن[2].

وللفتوح العربية الإسلاَمِيَّة طابعاً خاصاً، لم يكن هناك مثيل له لدى أي فاتحين أو غزاه خلال التاريخ الإنساني، فالمسلمين الذين جاءوا للفتح بعد تعاملهم منذ الوقائع الأولى مع سكان البلاد الأصليين، والذين كان يبغى عليهم من قبل محتليهم خلال قرون كثيرة، كانوا يستقبلون العرب بترحاب الفاتح الناصر لهم الذي يخفف وطأه الحياة عليهم[3]، وكانَ ذلك الأمر مرجعه في الأصل إلى تأثير القِيَم الدينية الإسلاَمِيَّة التي نقلها العرب والمسلمين الأوائل إلى تلك البلاد.

١-١ الفِكْر الإسلامي

الفِكْر الإسلاَمِي هو لب الثَقَافَة الإسلاَمِيَّة وهو المحرك الرئيسي والعامل الفعال فيها، ولهذا الفِكْر مكونات عدة أهمها الدين وتليه الثَقَافَة الأصيلة للجماعة[4]، ومن هذين المكونين تتشعب أي مكونات أخرى كرؤية مُفَكِّري الإسلاَم لما يستجد من أمور لم يتطرق لها الدين من قبل. ولما كان المجتمع الإسلاَمِي يتكون من شعوب كثيرة لكل منهم ثقافته القديمة أو التُرَاثِيَّة الخاصة والمميزة له، وتشترك هذه الشعوب فيما بينها في عامل الدين، كان الفِكْر الخاص بالشعوب الإسلاَمِيَّة ذا شقين أولهما الدين وهو ثابت وثانيهما الثَقَافَة القديمة الأصيلة وهي متغير، وكان فِكْر الجماعة بذلك هو نتاج طبيعي لتفاعل الدين مع ثَقَافَة

1 جوستاف لوبون: حضارة العرب، ٢٠٠٠م، ص١٨.

2 جوستاف لوبون: حضارة العرب، ٢٠٠٠م، ص١٩.

3 جوستاف لوبون: حضارة العرب، ٢٠٠٠م، ص١٣٦.

4 المقصود بالثَقَافَة الأصيلة أو القديمة هي ثَقَافَة الجماعة قبل الفتح الإسلامي.

المجتمع الأصيلة، وتتبلور الثَقَافَة في ذلك التفاعل حتى لا تتعارض مع الدين وحتى تصبح قِيَمها مرآة لأصول الدين بالطريقة التي تميز كل جماعة عن الأخرى، ويظل الدين قاسماً مشتركا ثابتاً بين كل الجماعات، فلا تؤثر الثَقَافَة على الدين إنما يتجه التفاعل نحو تحديث وتطوير الثَقَافَة بما يتلائم مع القِيَم الدينية بصورة مستمرة، ويظل التفاعل بين الدين والثَقَافَة قائما كلما ظهر أمراً جديداً من أمور الدنيا، فيعمل الدين على تقييمه أولاً ومن ثم يعمل إما على تفعيله بالطريقة التي لا تتعارض مع الدين، ويمكن بها لهذا الأمر الدخول ضمن القِيَم الثَقَافِيَّة، أو قد يرى الدين أن هذا الأمر مخافاً للأصول والقواعد الدينية والفقهية فيعمل على رفضه وطردة من القِيَم الثَقَافِيَّة، وخروجه من زمرة فِكْر الجماعة، أو يعمل على تغييره أو إبداله بأمر آخر لا يتعارض مع الدين.

١-١-١ المكون الأول الدين

الدين هو ما تعتبره المُجتَمَعَات شيئاً مقدساً، ويشمل على نظام مؤسسي من الرموز، والمعتقدات، والقِيَم، والممارسات التي تتعامل مع المعاني المطلقة، والأسئلة الجوهرية والأساسية لدى المجتمع، والإسلام لغوياً هو إسلام الوجه لله، والخلوص من الشرك، وإظهار الخصوع والقبول الكامل لله من القلب "ومعناه الفِكْر"، والامتثال الكامل لأوامر الله، وهو الدين الذي نزله الله على سيدنا محمد "ص"[1]، فكما جاء في القُرآنُ الكَرِيمُ "بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ*"[2].

والإسلام هو الدين الذي كان عليه آدم ونوح وإبراهيم والنبيون من بعده إلى محمد "ص" حيث كان الاعتقاد واحد مع اختلاف الشرائع في الأحكام الفرعية. فبهذا المعنى يكون الإسلام دين الانبياء جميعاً ودين المؤمنين بالله ورسله حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فكما جاء في القُرآنُ الكَرِيمُ "وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً*"[3]، "وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِـي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِاللّهِ مِن

1 مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٤١٨هـ، ص ٣١٩.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة البقرة، الآية ١١٢.

٣ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النساء، الآية ١٢٥.

شَيْءٍ..."[١]، "...هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ..."[٢]

ومصادر الدين الإسلامِي هي القرآن والسنة المحمدية ثم سنة الخلفاء الراشدين ثم القياس ثم الاجتهاد، وأول مصادر الدين هو القرآن حيث لا يعلوا كلام فوق كلام الله عز وجل فمن القرآن أخذ رسول الله "ص" دينه ثم جائت الأحاديث النبوية مكملة لما لم يرد به نص في القرآن، ثم جائت سنة الخلفاء الراشدين تابعةً لسنة رسول الله "ص" فيؤخذ بها بعد سنة رسول الله "ص"، عملاً بالحديث الشريف الذي رواه عرباض بن سارية "فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ"[٣]، ثم جاء القياس وهو مبدأ مطابقة الأمور المستجدة بالأمور السابقة التي وردت في القرآن أو في السنة المحمدية أو في سنة الخلفاء حتى يمكن الحكم فيما استجد من أمور لا نصوص فيها، فإذا ورد نص فلا قياس، وتطبيقاً للقاعدة الفقهية "لا اجتهاد مع نص" يأتي مبدأ الاجتهاد بعد مبدأ القياس.

١-١-٢ المكون الثاني الثَّقَافَة

لثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة أهمية بالغة عند دراسة تأثر الجوانب الحضارية "كالعِمَارَة" بدخول الإسلام، فالثَقَافَة هي أول ما يحتك به الدين من أفكار عند دخوله إلى مكان جديد، والثابت أن الإسلام لم يحاول محو الثَقَافَات الأصيلة للمُجتَمَعَات التي دخلها ولكنه تفاعل معها، فظلت الثَقَافَة الأصيلة للمُجتَمَعَات الإسلامِيَّة تشكل جانباً هاماً في تكوين فِكْر كل مجتمع إسلامِي وتصيغ تمايزه عن غيره، فلم يحدث فصل لمكونات الثَقَافَة عن المجتمع بدخوله الإسلام، ولكن هناك نوع من التفاعل لا زال مستمراً بين الثَقَافَة والدين تبقى فيه بعض القِيَم الثَقَافِيَّة وتتأثر بعض القِيَم الأخرى بطرق متفاوتة.

يجمع الكثير من المُفَكِّرين على أنه لا يوجد اتفاق حول مفهوم واحد للثَقَافَة[٤]، فللثَقَافَة من التعاريف بقدر من تناولوها بالتحديد والبحث والدراسة، فلكل من هؤلاء تعريفه لها ووجهة نظره في تفسير جوانبها. والثَقَافَة بمفهومها العام هي حصيلة تفاعل ذكاء الإنسان مع البيئة

١ القُرآنُ الكَريمُ، سورة يوسف، من الآية ٣٨.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الحج، من الآية ٧٨.

٣ التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

٤ ثروت فتحي كامل. دكتور: مداخل تنمية التجديد والإبداع في الثَقَافَة المصرية، ١٩٩٧م.

الطبيعية التي عاش فيها، وهي النتاج الفني المركب لتفاعل الإنسان مع المحتوى المكاني، والبيئة الطبيعية لتحقيق الغايات والأهداف الإنسانية، واستيفاء الاحتياجات المادية والروحية[١]، وكما جاء في المعجم الوجيز "هي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب العلم بها والحذق فيها"[٢]، وكما جاء في قاموس ويبستر "هي الحصيلة الكلية للأنماط السلوكية والتقنية البشرية المنقولة من جيل إلى جيل"[٣]، وهي التركيبة الإجمالية للأفكار والأشياء المادية التي أقرها مجتمع أو جماعة ما من أجل استمرارية حياتهم الجماعية.

ويفسر د./ يحيى الزيني تشابك مفهوم الثَقَافَة بتنوع نطاقات تأثيرها وتأثرها فلا يخرج عن نطاق الثَقَافَة كل من الأعراف، والقوانين، والعادات، والتقاليد، والمثل، والمعروف من العلوم، والأديان، والأساطير، واللغة واللغويات، فالثَقَافَة هي إجمال كل ذلك وهي جملة خبرة الإنسان[٤]، فبهذا المعنى يتضح أن الثَقَافَة لا يمكن أن تخرج عن نطاق مكونات الفِكْر، فمجالات الثَقَافَة ترتبط بكل ما يحيط بالإنسان ووجوده، وكون أن الدين الإسلامِي لم يحاول التأثير بالسلب على وجود الثَقَافَة الأصيلة للمجتمع بعد دخوله الإسلام يجعل من الثَقَافَة مكوناً هاماً في تكوين الفِكْر الإسلامِي داخل المجتمع.

١-١-٣ التفاعل بين القِيَم الدينية والقِيَم الثَقَافِيَّة

إن الدين لا يمكن فصله عن العقل الإنساني الذي يتلقاه ويستقبله، ويفهمه ويطبقه، والعقل الإنساني لا يمكن نزعه من مجاله الحيوي، الذي يحتك به دوما، وهو الشامل على المحيط الثَقَافِي والاقتصادي والبيئي والاجتماعي وغير ذلك من جوانب الحياة؛ ومن هنا يقوم تفاعل دائم بين الدين وبين الثَقَافَة، وذلك لما تمثله من جانب حي في عقل الإنسان يقف جنباً إلى جنب مع الدين في تقارب طبيعي، فكلاهما يحتوي على مجموعة من القِيَم التي تحكم على التصرفات والمعاملات[٥]، وكل من الإثنين يوجه العقل في اتجاه معين[٦].

---

١ حسن فتحي: العِمَارَة والبيئة، ١٩٧٧م، ص ٥.

٢ مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٩٩٧م، ص ٨٥.

٣ New Webster's Dictionary, college Ed., 1975.

٤ يحيى الزيني. دكتور: محاضرات الفنون التَشْكيلية، ١٩٩٤م/ ١٩٩٥م.

5 تحتوي ملاحق الدراسة على تعريف أكثر استفاضة لمعنى القِيَم، انظر "القِيَم: القِيَم الإسلامِيَّة".

6 محمد فتحي عثمان. دكتور: الفِكْر الإسلامِي والتطور، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، ص ٣٩.

ويعتري التفاعل ظروف ومحددات كثيرة وعوامل توجه ذلك التفاعل في ذهن كل فرد بطريقة مختلفة باختلاف ما وصله من الدين وما هو مستقر بداخله من ثَقَافَة، وبصفة عامة لم يكن التفاعل الحادث بين الدين الإسلاَمِي والثَّقَافَة الأصيلة للشعوب التي فتحها الإسلاَم تفاعلاً تقليدياً يؤثر طرفيه على الآخر، فلم يكن الدين معرضاً للتغيير في هذا التفاعل، إنما كان هو المؤثر والفعال على الثَّقَافَة، وما تحتويه من مجالات، فتتبلور الثَّقَافَة في هذا التفاعل في اتجاه تحولها إلى ثَقَافَة إسلاَمِيَّة، فتتأثر القِيَم الثَّقَافِيَّة بقِيَم الدين الإسلاَمِي حتى لا يحدث تعارض بين ما استقر في الذهن من فهم للدين وما لديه من موروث الثَّقَافَة، فكما قبل الإنسان تغيير دينه الذي اعتبره أشد الموروثات صلابة على التغيير إلى الدين الإسلاَمِي قبل أيضاً تغيير بعض القِيَم الثَّقَافِيَّة ورضي ببلورة بعض القِيَم الأخرى ولم يجد مفراً من ترك قِيَم أخرى رفضها الدين رفضاً مؤكداً، وبذلك التفاعل تستوي النفس المسلمة فلا تحمل معنيين متعارضين يعمل بكليهما في وقت واحد، إنما يتم في هذا التفاعل هو تفعيل للتجانس بين جميع القِيَم داخل العقل الإسلامي.

ومن ثبات القِيَم الإسلاَمِيَّة تأتي حتمية استمرار التفاعل بين القِيَم الثَّقَافِيَّة والقِيَم الدينية؛ فالثَّقَافَة دائماً تأتي بجديد من خلال ما يتعرض له المجتمع في شتى المجالات الحضارية ويؤثر في المجالات الثَّقَافِيَّة، والجديد يحمل في طياته ما يتفق وما يختلف مع القِيَم الإسلاَمِيَّة، وبالتالي ينشأ التفاعل بصورة متابعة لنشأة كل جديد في المجالات الثَّقَافِيَّة، فيعمل الدين بصورة مستمرة على تقويم المجتمع بالقِيَم المُعَاصِرَة التي لا تتعارض مع الدين، ومن هنا يأتي منطق صلاحية الدين الإسلاَمِي لكل مكان ولكل زمان، فالتفاعل المستمر هو منشئ الصلاحية.

١-١-٤ سيادة القِيَم الدينية في المفهوم الفِكْري الإسلامي

ليس معنى سيادة القِيَم الدينية في المفهوم الفِكْري الإسلاَمِي هو اقتصار قِيَم الدين على نواحي معينة دون أخرى تعمل فيها ولا تعمل في سواها، ولكن تمثل السيادة ارتباطاً وثيقاً بين قِيَم الدين وقِيَم الدنيا في الإسلام، فمعنى السيادة في ظل هذا الارتباط هي نوع من الترتيب، والتنظيم، وتحديد لثوابت القِيَم داخل الفِكْر، بما يجعل لبعض القِيَم الحق في التحكم فيما يستجد من أمور، فمن تلك القِيَم تأتي المرجعية في تقييم كل ما هو حديث، وغير معروف من قبل.

والاختلاف في المجالات الفِكْرية موجود في الفِكْر الإسلاَمِي دون إخلال، فالسيادة للقِيَم الدينية لا تعني الانحصار في مجموعة من القِيَم الدينية دون القِيَم الدنيوية، وإنما هي حسن التنظيم والترتيب بين القِيَم، فلا يصح الزعم بأن الفِكْر الإسلاَمِي هو فِكْر ديني يرفض التطرق إلى العلوم الدنيوية، فليس كل فِكْر ديني لا علمياً بالضرورة، فقد يكون الفِكْر الديني علمياً وقد يكون لاعلمياً[1]، فلا يوجد ما يسمى تعارض بين العلم والدين الإسلامي، ولا حتى في التُرَاث القديم للأعمال الفِكْرية الدينية أو العلمية، والدليل على ذلك أن مُفَكِّري العرب المشاهير كانوا فقهاء وعلماء أيضاً، فابن حزم وابن رشد وابن سينا والكندي وغيرهم علماء تفقهوا في الدين ولم تؤثر علومهم على نقدهم للدين بأي طريقة سلبية تذكر أن هناك تعارضاً بينهما[2].

وهكذا فجوهر السيادة هو الترتيب والتنظيم بين القِيَم فلا تخالف القِيَم الدنيا القِيَم العلياء، وإنما الفِكْر الإسلاَمِي المتكامل هو سعي لإيجاد الانسجام القِيَمي في اتجاه عقائدي معين يرى في أدنى قِيَمه مفهوم أعلى قِيَميه، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله "ص" قال "الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان"[3]، فقول لا إله إلا الله هو قِيَمة عقائدية كبرى، وإماطة الأذى عن الطريق هو قِيَمة من قِيَم المعاملات البسيطة، والحياء قِيَمة أخلاقية وسيطة، ويربط كل هذه القِيَم ترتيب وتنظيم معين هو الذي يعمل على تقويم ما يستجد من قِيَم ثَقَافِيَّة داخل المجتمع الإسلامي.

١-١-٥ التدرج القِيَمي في الإسلام

تهدف دراسة التدرج القِيَمي في الإسلاَم إلى تبين مواقع القِيَم بعضها من بعض داخل البناء القِيَمي، وهو الذي يشرح العلاقات بين القِيَم للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وتتباين أشكال البنايات القِيَمية للمُجتَمَعَات، وكذلك تتباين وجهات النظر حول شكل البناء القِيَمي، والشيء المؤكد

---

1 المعنى المقصود بالفِكْر الديني اللاعلمي هو الفِكْر الأدبي، والتثقيفي، وعلوم اللغة، والدين، والأخلاق، وغير ذلك من المعارف التي ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالدين، مع أن هناك جانب كبير من العلماء والمنظرين يعتبرون تلك الأعمال أيضاً أعمالاً علمية.

2 حسن حنفي. دكتور: في فِكْرنا المعاصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٧٨-٨٥.

٣ التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

من أقوال الأنثروبولوجيين[1] والفلاسفة المعاصرين أن البناء أو المخطط الذي يربط القِيَم بعضها ببعض يختلف شكله من مجتمع لآخر حسب اختلاف ثَقَافَة المجتمع[2]، إلا أنه في إطار الرابط القوي بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة "الدين" تتقارب البنايات القِيَمية للمُجتَمَعَات، ويأتي اختلافها في النواحي الخاصة بالثَقَافَة المميزة لكل مجتمع.

والبناء القِيَمي هو النظام الذي يمكن إدراكه من خلال تسلسل القِيَم بين ما هو ثابت، وما هو يمكن تغيره من زمن إلى آخر أو من مكان إلى آخر، فقد أشار رسول الله "ص" في حديثه عن الإيمان وشعبه إلى التدرج في البناء القِيَمي الإسلاَمِي من أول قول الشهادة إلى التعامل مع الملكيات العامة، وحين كان عبد الله بن عمروبن العاص يشرح حديث رسول الله "ص" عن التعامل بالقِيَم الدينية لمن هم حديثي العهد بالإسلام، وضح أن التعامل مع القِيَم يكون بتتابع معين فيبدأ بالأساسي منها وينتهي بالقِيَم البسيطة وبأدق التفاصيل، فعنه أن رسول الله "ص" قال "إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلى نفسك عبادة ربك، فإن المنبت لا سفرا قطع، ولا ظهرا أبقى، فاعمل عمل أمرىء يظن أن لن يموت أبدا، واحذر حذر من يخشى أن يموت غدا"[3]، فتشير كلمة برفق إلى ضرورة التسلسل في اتباع القِيَم، كذلك يشير الحديث عن العمل والحذر إلى ضرورة تواجد العمل الدنيوي مع العمل الديني جنباً إلى جنب، وفي كلمة "متين" إشارة بليغة إلى قوة وسلامة البناء أو التدرج القِيَمي في الإسلام، فلا بد بذلك من اتباع أعلى القِيَم "الشهادة" في أول العهد بالإسلام، ولا بد من السير في التدرج القِيَمي بالتتابع السليم الذي يحتوي قِيَم الدين مع قِيَم الدنيا، فلا فاصل بين الدنيا والدين في الفِكْر الإسلام، فكلاهما داخل محيط عقلاني إنساني واحد، فلا يصح وجود تعارض بينهما.

ومن الحديث السابق يتضح أن التدرج أو التقسيم الأولي للقِيَم في الفِكْر الإسلاَمِي يقع بين قِيَم دين وقِيَم دنيا، وتظهر قِيَم الدين في القِيَم العقائدية، وقِيَم الطاعات، وقِيَم المعاملات بين

---

١ الأنثروبولوجيون هم دارسوا علم الإجناس "الأنثروبولوجي"، ومن جوانب اهتماماتهم دراسة القِيَم الثَقَافِيَّة وتفاعلاتها في الأجناس المختلفة، انظر: عاطف وصفي. دكتور: الثَقَافَة والشخصية "الشخصية المصرية التقليدية ومحدداتها الثَقَافِيَّة"، ١٩٧٧م، ص ٢٠١.

٢ عاطف وصفي. دكتور: الثَقَافَة والشخصية "الشخصية المصرية التقليدية ومحدداتها الثَقَافِيَّة"، ١٩٧٧م، ص ١١١-١١٥.

٣ التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

الناس، وتظهر قِيَم الدنيا في ما ورثه الإنسان من ثَقَافَة، وما يظهر له من جديد فيها، ولا يتعارض أي من القديم أو الجديد مع قِيَم الدين.

١-١-٥-أ القِيَم العقائدية

العقيدة الإسلامِيَّة هي الإطار العام الذي يحوي كل القِيَم العقائدية للدين، والقِيَم العقائدية في الإسلام هي أول القِيَم وأعلاها، فلا يكون المرء مسلماً إلا بالعقيدة السليمة، وأول العقيدة وأعلاها هو التوحيد، والتوحيد لغوياً هو الإفراد والنفي عن التعدد[١]، والتوحيد في عرف الشريعة الإسلامِيَّة هو نفي المثل والشبيه عن ذات الله تعالى، وعن صفاته، وأسمائه، وأفعاله، ونفي الشريك له في الربوبية، والعبادة[٢]، وأعلى القِيَم العقائدية هي الإيمان بالله، وأول شعب الإيمان وأول قِيَمه هو التوحيد، ويتضمن التوحيد الاعتقاد بأن الله هو رب كل شيء وإله كل شيء وأنه الكامل في صفاته وأسمائه[٣].

وحيث أن التوحيد هو أعلى العقيدة فقد أنشأ علم خاص به وهو رسالة التوحيد، وهو علم يبحث فيه عن الله ووجوده، وإثبات الوحدانية لله في الذات والفعل وفي خلق الأكوان، وأن الله وحده مرجع كل الكون ومنتهى القصد في كل شيء[4]، وينقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام وهي توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات.

- **وتوحيد الربوبية:** هي اسم اشتق من السيد، والمالك، والرب، وهي الاعتقاد بأن الله وحده هو رب الكون كله.
- **وتوحيد الألوهية:** هي إفراد الله تعالى بالعبادة، والخضوع، والطاعة المطلقة؛ فلا يعبد إلا هو، ولا يشرك به شيء.
- **وتوحيد الأسماء والصفات:** هو الاعتراف بأن الله متصف بجميع صفات الكمال، ومنزه عن كل صفات النقص[٥].

---

١ مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٩٩٧م، ص ٦٦٢.

2 سمير السيد محمد السيد: نحو دراسة تأصيلية للثَقَافَة الإسلامِيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٨١.

3 محمد خليل هراس: دعوة التوحيد "حقيقتها والأدوار التي مرت بها، ومشاهير دعاتها"، ص ٨.

4 محمد خليل هراس: دعوة التوحيد "حقيقتها والأدوار التي مرت بها، ومشاهير دعاتها"، ص ٩.

5 سمير السيد محمد السيد: نحو دراسة تأصيلية للثَقَافَة الإسلامِيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص ٨٣-٩٥.

وباقي القِيَم العقائدية جميعها تلي قِيَمة التوحيد، وهي قِيَم إيمانية، تشتق من إيمان المرء بالله، مثل الإيمان بالملائكة، والكتب السماوية المنزلة، والرسل، والبعث، واليوم الآخر، والجنة، والنار، والقضاء والقدر، وكل الغيبيات التي احتفظ بها الله في علمه وحده[١]، فقد قال تعالى "الم* ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ*"[٢]، والإيمان أعلى مراتب الإسلام، وهو التصديق بالباطن، بينما الإسلام هو استسلام بالظاهر[٣]، هكذا فالقِيَم العقائدية الإيمانية تشكل الخلفية الفلسفية للعبادات والمعاملات المادية الظاهرية في الإسلام.

والقِيَم العقائدية هي ثوابت لا تتبدل بتبدل الزمان أو المكان، ولا تتغير بتغير أفراد أو أقوام أو أي ظروف، فهي عامة للبشر وخالدة على الدهر، وهي لا تشبه أي قِيَم أخرى فِكْرية أو ثَقَافِيَّة يجوز تغيرها أو تطورها مع الزمن، فلا يصح الاستحداث في القِيَم العقائدية فعن عبد الله بن مسعود أن رسول الله "ص" قال "وإياكم ومحدثات الأمور فإن شر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"[٤]، وبذلك فالقِيَم العقائدية لها دور ثابت في حياة الفرد والجماعة، فمن ثباتها تثبت المعرفة بالله والإيمان الكامل فتوقظ الحواس للخير، وتربي ملكة المراقبة، وتبعث على طلب معالي الأمور، وأشرفها، فينشأ من داخل القِيَم العقائدية قِيَم الطاعات وقِيَم المعاملات والقِيَم الأخرى الثَّقَافِيَّة[٥].

١-١-٥-ب قِيَم الطاعات

تنقسم قِيَم الطاعات إلى شقين أساسيين هما: طاعة تنفيذ ما أمر الله به، وطاعة اجتناب ما نهى الله عنه، وأمر الطاعة أمر نسبي، يختلف من إنسان لآخر، فعن عبد الله بن عمرو "رضي الله عنهما" قال "كنا إذا بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة

---

1 محمد قطب: ركائن الإيمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ص ٩-١٠.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة البقرة، الآيات ١-٤.

3 محمد الحسيني عبد العزيز: نظم الأمن والعدالة في الإسلام، ٢٠٠٢م، ص ٥٣، ص ٨٤.

٤ التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

5 السيد سابق: العقائد الإسلاميَّة، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م، ص ٩-١٠.

يقول لنا "فيما استطعت"[1]، فالطاعة فريضة وتنفيذها وتقييمها على أربعة درجات، وإن كان التحقيق لا يوجب هذا الحصر، فكل درجة تكاد تتطرق إلى تفاوت لا ينحصر[2].

والدرجة الأولى من قِيَم الطاعات هي ورع العدول: وهو الامتناع عن ما كان اقتحامه فسق، أو فيه ثبات للعصيان، وهو الورع عن كل ما تحرمه فتاوى العلماء.

والدرجة الثانية من قِيَم الطاعات هي ورع الصالحين: وهو الامتناع عما يتطرق إليه احتمال التحريم، ولكن المفتي يرخصه بناءً على الظاهر، إلا أن الشبهة تجعل الامتناع عنه درجة طاعة أعلى من العدول.

والدرجة الثالثة من قِيَم الطاعات هي ورع المتقين: وهو الامتناع ما لا تحرمه الفتوى، ولا شبهة في حله، ولكن يخاف من أداءه إلى محرم، فهو ترك ما لا بأس به مخافة ما به بأس، فعن عطية بن سعد "رضي الله عنه" عن رسول الله "ص" أنه قال "إن الرجل لا يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس"[3].

والدرجة الرابعة من قِيَم الطاعات هي ورع الصديقين: وهو الامتناع عن ما لا بأس به، ولا يخشى أن يؤدي إلى ما به بأس، ولكنه يتناول لغير الله، وعلى غير نية التقوى، أو تتطرق إلى أسبابه المسهلة له كراهية أو معصية[4].

ودرجات الطاعة هي درجات لتواجد قِيَم الطاعة داخل النفس، ومن تباين تلك الدرجات وضح الدين الإسلاَمِي تبايناً في درجات الثواب بتباين درجات الجنة، وتبايناً في درجات العقاب بتباين دركات النار، وتظهر قِيَم الطاعة في عمل المسلم خلال أمرين هما:

الأمر الأول: هو أمر بين المرء وربه، وهي طاعة خالصة لله، وتظهر في العبادات، وليس لها مرد عند الناس، فلا يستفيد منها أحد بطريقة مباشرة.

الأمر الثاني: هو أمر بين المرء وربه والناس، وهي طاعة خالصة لله في الأصل، وفيها إفادة للناس في الظاهر، فتظهر في المعاملات، فلها مرد من الفرد إلى باقي المجتمع، ومنها تتفرع قِيَم أخرى كثيرة، من شأنها إقامة العلاقات السليمة بين كل أفراد المجتمع

---

[1] الأزهر، المؤسسات الدينية بمصر: موسوعة الحديث الشريف "صحيح البخاري".

[2] أبي حامد الغزالي. الإمام: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٨١٤.

[3] التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

[4] أبي حامد الغزالي. الإمام: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٨١٤-٨١٥.

بكل طبقاتِه على حدٍ سواء، وهي قِيَم المعاملات، وحيث أن هذه القِيَم تنبثق في الأصل من قِيَم طاعة الله، ويستفيد منها المجتمع، فلا يصح تغليب رضاء المجتمع على طاعة الله، فعن عمران بن حصين عن رسول الله "ص" أنه قال "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[1]، وعليه فإن الأصل في المعاملات أنها طاعة، إلا أن لها جانباً ثانياً يظهر فيما بين الفرد والجماعة، وهو قِيَم المعاملات.

١-١-٥- ج قِيَم المعاملات

والمقصود بالمعاملات هي معاملات المجتمع بعضه مع بعض، فإن كانت حسنة وسوية استوى وصلح أمر المجتمع بها، وإن كانت سيئة ساء أمر المجتمع وبغض بعضه بعضا، وفسدت أموره، ولذا فقد أمر الله بالإحسان في المعاملة بين الناس، فحسن المعاملات هي قِيَمٌ اشتقت من طاعة الله أولاً، ثم كان نفعها عائداً على المجتمع بعد ذلك، فلها كسب في الآخرة يجازي به الله، ولها كسب في الدنيا ينعكس في رُقِيّ المجتمع.

ومن أهمية المعاملات جعل الله من أركان الإسلاَم ركناً خاصاً بالمعاملات وهو الزكاة، فقد قال تعالى "...وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ... "[2]، وهو ما يؤكد أهمية المعاملات في الدين الإسلامي، حيث ذكر الله الفئات الاجتماعية التي تستحق الزكاة تأكيداً على أهمية المعاملة الحسنة معهم جميعاً، وجعل أداء الزكاة فريضة، وقرن الأمر بها في القرآن بالأمر بالصلاة، أي أن الله قد قرن ما بينه وبين عبده فقط بما بينه وبين عبده والناس، فذكر الزكاة مقترنة بالصلاة ستة وعشرين مرة، ومنفردة مرتين، وهو ما يدل على أهمية المعاملات الطيبة في الدين، وأهمية الزكاة بصفة خاصة، كأولى قِيَم المعاملات وأعلاها قدراً.

وكما حث الدين على الزكاة فقد حث على أمور أخرى كثيرة في المعاملات، وجعلها قِيَماً، كالرحمة، والتواد، وبر الوالدين، والإخاء، وغير ذلك الكثير، وكلها قِيَم إيجابية يحث الدين على أدائها، ثم حذر من سوء المعاملات، وجعل البعد عنها قِيَمة، فعن عبد الله بن عمرو "رضي الله عنهما" عن رسول الله "ص" أنه قال "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده،

---

١ التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة البقرة، من الآية ١٧٧.

والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه"[1]، ومن هنا فقِيَم المعاملات شقان، الأول يختص بالحث على الإيجابيات، والثاني يختص بالبعد عن السيئات.

وبصفة عامة فالحديث عن قِيَم المعاملات في الإِسلاَم بالسرد والشرح لكل قِيَمة لا يكفيه بحث واحد، ولكن ما تتعرض له الدراسة في هذه المرحلة هو عملية التصنيف الأولية للتعريف بأقسام القِيَم في الإسلام، وفي الفصول التالية سوف يتم الحديث عن بعض القِيَم التي تخدم هدف الدراسة، أو التي كان لها انعكاساً على العمل المِعْمَارِي خلال الحضارات الإِسلاَمِيَّة، أما القِيَم الثَّقَافِيَّة فمنشأها المجتمع، وهي تختلف عن باقي قِيَم الإِسلاَم في أنها لم تبدأ من الدين، ولكن عمل الدين على تقويمها وذوبانها داخل باقي القِيَم الإِسلاَمِيَّة.

١-١-٥-د القِيَم الثَّقَافِيَّة

التقييم هو العملية التي بمقتضاها تقدر قِيَمة الأشياء، والقِيَم الثَّقَافِيَّة هي المعايير المقبولة في إطار الثَّقَافَة، فهى تمثل الدليل المستخدم للحكم عملياً على ما يتعامل معه[2]، ويكتسب الفرد قِيَمه من عضويته في الجماعة التي يعيش فيها، فمن خلال تفاعله في جماعته يمتص القِيَم السائدة في تلك الجماعة[3]. وفي المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة لا تعمل القِيَم الثَّقَافِيَّة منفردة، فهي تعمل في إطار واحد مع القِيَم الدينية، ودائما يحدث تفاعل بينهما، تذوب فيه القِيَم الثَّقَافِيَّة وتصبغ بصبغة من قِيَم الدين الإسلامي.

ولا تكمن القِيَم الثَّقَافِيَّة في مجرد الرغبة أو التفضيل، وإنما هي مجمل المركب الذي يحتوى على الأمور المرغوبة بصفة عامة لدى الأفراد، وكذلك مقاييس ما يجب أن يكون، وما يجب أن لا يكون، كما تحدد ثَقَافَة الجماعة[4]. والمدخل الكلاسيكي عند الفلاسفة القدماء في دراسة وتحديد مستويات القِيَم هو التقسيم الشهير الذي يجعل هناك قِيَم عليا تنبع منها باقي القِيَم، وتتمثل القِيَم العليا في ثلاثة أقسام تختلف شدتها ووزنها النسبي في كل مجتمع، وتنطوي تحت القِيَم العليا شتى المعاني والقِيَم الفرعية، وتقع القِيَم العليا "الحق، والخير،

---

[1] الأزهر، المؤسسات الدينية بمصر: موسوعة الحديث الشريف "صحيح البخاري".

[2] و. م. إيربان: نظرية القِيَمة ونصوص أخرى، ١٩٩٣م، ص١٩-٢٦.

[3] عاطف وصفي. دكتور: الثَّقَافَة والشخصية "الشخصية المصرية التقليدية ومحدداتها الثَّقَافِيَّة"، ١٩٧٧م، ص١١١.

[4] عاطف وصفي. دكتور: الثَّقَافَة والشخصية "الشخصية المصرية التقليدية ومحدداتها الثَّقَافِيَّة"، ١٩٧٧م، ص١١٤.

والجمال" في مقابل الأوجه الثلاثة التي تحلل بها حياة الإنسان، وهي "الإدراك، والإدراك، والوجدان"[١]، وإذا كان المدخل الكلاسيكي قد قرر شكلاً معيناً للقِيَم العليا، فليس معنى ذلك صلاحيته التامة لكل زمان ومكان ومجتمع، فلكل مجتمع أسسه، وآماله، وقِيَمه العليا، ورؤيته التي تتباين مع رؤى المُجتَمَعَات الأخرى، فهناك قِيَم في بعض المُجتَمَعَات تعلو على القِيَم السابقة "الحق والخير والجمال"، وقد تتفرع منها قِيَم أخرى تمثل قِيَم وسيطة، وقد تأتي القِيَم العليا السابقة في مرحلة وسيطة، ففي المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة إجمال القِيَم العليا هي عبادة الله "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ*"[٢]، وأعلى العبادة وأولها هي العقيدة، وأعلى العقيدة، هو التوحيد، وأول التوحيد هو الشهادة، وتتفرع من هذه القِيَم سلسلة من التفرعات حتى الوصول للقِيَم الأولية، **فالبناء القِيَمي في المجتمع الإسلاَمِي هو تسلسل من القِيَم أوله القِيَم الإسلاَمِيَّة العقائدية، ونهايته كل تفاصيل القِيَم الثَقَافِيَّة، ويأتي الحق والخير والجمال في مرحلة وسيطة ضمن رؤية إسلاَمِيَّة لهذه القِيَم**، وتتفرع منها باقي القِيَم الثَقَافِيَّة.

ومن القِيَم ما هو أساسي ومحوري وما هو ثانوي وفرعي، وإذا ما تعرفنا على القِيَمة المحورية لثَقَافَة ما، فإنه يمكن رؤية القِيَم الأخرى التي تدور في فلكها، والتي تنتجها وتدعمها بصورة أكثر وضوحاً وتحديداً، كما يمكن رؤية مدى تأثير تلك القِيَمة على كل الأفعال والسلوكيات[٣]، فمن خلال هذا المفهوم، ومن خلال مفهوم سيادة القِيَم الدينية في المفهوم الفِكْري الإسلامي، يمكن تصور طبيعة القِيَم الثَقَافِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بعد حدوث التفاعل بينها وبين القِيَم الدينية.

ومن خلال القِيَم تنشأ الأعراف، فإذا كانت القِيَم تمثل الدلائل العامة المرشدة لتقييم السلوكيات ومعايرتها لمجتمع ما، فإن الأعراف تعتبر أكثر تحديداً، وأكثر التصاقاً بالظروف، والأوضاع الاجتماعية، فالأعراف هي ما تعارف عليه الناس، ويتمثل في "القواعد التي تفصل بين ما يجب وما لا يجب فعله في إطار ظروف ما محددة"[٤]، وتشمل

---

١ زكي نجيب محمود. دكتور: من زاوية فلسفية، ١٩٩٣م، ص ١٢١-١٢٧.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الذاريات، الآية ٥٦.

٣ و. م. إيربان: نظرية القِيمة ونصوص أخرى، ١٩٩٣م، ص٨١-٨٥.

٤ عبد الله محمد فودة. مهندس: البيئة والعِمَارَة "دراسة للمعاني البيئية الثَقَافِيَّة في الفراغات الخارجية _ مع التطبيق على العِمَارَة الريفية"، ١٩٩١م، ص ٧٣.

الأعراف على العادات وهي التي تحكم الأداء اليومي، والتقاليد وهى القواعد التي ترتبط بالسلوكيات وبالمعايير الأخلاقية للمجتمع.

ولا شك أن ما تنتجه الثَقَافَة من أشياء مادية ويظهر في أطر حضارية يحدث تفاعلاً مع المجتمع، فإن أسلوب ذلك التفاعل لا يخرج عن الإطار القِيَمي الثقافي، فتعد المساكن، والسيارات، والأدوات، والملابس، والأعمال الفنية، وغير ذلك صوراً مادية للنتاج الفِكْري الثقافي، فيمثل تفاعل المجتمع معها صوراً قِيَمية ثَقَافِيَّة جديدة، وعادة ما تعكس هذه الأشياء المصنعة تأثيرات ثَقَافِيَّة، فيمثل هذا الانعكاس قِيَماً جمالية إذا عبر عن ثَقَافَة المجتمع، وقد يحدث العكس فيكون هناك نوع من الفتور الثَقَافِي تجاه النتاج المادي نتيجة لعدم الاتزان في التفاعل الثَقَافِي الذي يتم عند حدوث تغيرات تقنية بمعدل أسرع مما يستطيع النظام الاجتماعي استيعابه والتكيف معه.

١-٢ انتشار الفِكْر الإسلامي

وقد كان العامل الأساسي في انتشار الإِسلاَم هو عالمية الرسالة، فالاقتناع بفِكْر معين لا يتم كرهاً، والانتشار العالمي لفِكْر ما لا يتم دون وجود لمفهوم العالمية في ذلك الفِكْر، فمعلم العالمية هو معلم أصيل وجوهري في الرسالة الإِسلاَمِيَّة، تبقى وتنتشر به الرسالة كسائر الأيديولوجيات[1]. وقد جاء الإِسلاَم ديناً عاماً لكل البشرية بكل أزمنتها وأماكنها، ويدل على أن المقصد من الدين منذ البداية هو العالمية وليس شبه الجزيرة العربية قوله تعالى "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ*"[2]، فلا شك أن مفهوم كون الإِسلاَم لا يهدف إلى فئة أو جماعة بعينها من الناس جعل الفِكْر الإِسلاَمِي ينتشر بيسر، ويستقر في عقول الناس على اختلاف أفكارهم السابقة، واختلاف بيئاتهم دون احتياج إلى تغيير، أو تعديل فيه ليناسب جماعة بعينها.

ولا يقتصر معنى العالمية على سطحية ذيوع الصيت وانتشاره، فهذا هو شكل من أشكال عالمية الفِكْر، ونتيجة طبيعية من نتائج كون الفِكْر عالمي في الأصل، أما المعنى الأصيل للعالمية فهو ما أوجد النتيجة السابقة، ويأتي على مستويين:

---

[1] عبد الكريم آل نجف: العالمية الإسلاَمِيَّة في فِكْر السيد محمد باقر الصدر، ١٤٢٣هـ، ص٣٠٩.

[2] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة سبأ، الآية ٢٨.

المستوى الأول: وهو الاهتمام بأمر البشرية، وما يمثل قضية إنسانية عامة ومصيرية، وهو استهداف صالح الإنسان بمطلق المعنى.

المستوى الثاني: وهو احترام دور العناصر الإنسانية الأصيلة في حركة الفرد، والمجتمع، والتاريخ، وعدم تغليب العناصر المحلية كاللون، والجنس، والقومية عليها فالنظرة الأيديولوجية المرتكزة على هذا المستوى تسمى نظرة عالمية، بينما تسمى النظرة التي فيها تغليب لدور العامل القومي، أو الوطني، أو العرقي بالنظرة المتعصبة[١]، وهي بعيدة كل البعد عن الفِكْر الإسلامي، فعن أبي سعيد أن رسول الله "ص" قال "إن ربكم واحد وأباكم واحد ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا أحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى"[٢].

وهناك عامل هام وجوهري في انتشار الفِكْر الإسلامي، وهو متمم لصفة عالمية الرسالة ومساعد على تحقيقها، وهو "اللغة" فقد ارتبطت علوم الفِكْر الإسلاَمِي بعلوم اللغة، وربطت جميعها بعلوم الدنيا، **وذلك إيماناً بأن اللغة تمثل القناة التي من خلالها يمكن تفعيل عملية التنمية الفِكْرية والثَّقَافِيَّة للمجتمع الإسلامي، بشكل شمولي وسليم،** فالتبعية اللغوية سواء على مستوى العلوم الإسلاَمِيَّة، أو على مستوى العلوم بصفة عامة، لا تنشئ إلا تبعية فِكْرية[٣]، ويتأكد صحة أهمية اللغة في حياة الفِكْر الإسلاَمِي من خلال مقارنة تقدم الحضارة الإسلاَمِيَّة في عصور ازدهارها _وهي عصور الاهتمام باللغة_ بباقي حضارات عصرها، ومقارنة ذلك الوضع كله بالوضع في عصور التبعية اللغوية، فيقول ابن منظور[٤] متحدثاً عن التراجع الفِكْري في مقدمة كتاب اللسان:

> "...قد غلب في هذا الأوان من اختلاف الألسنة والألوان، حتى لقد أصبح اللحن في الكلام بعد لحناً مردودا، وصار النطق بالعربية من المعايب معدودا، وتنافس الناس في تصانيف الترجمانات في اللغة الأعجمية، وتفاصحوا في غير لغتهم العربية،

---

[١] عبد الكريم آل نجف: العالمية الإسلاَمِيَّة في فِكْر السيد محمد باقر الصدر، ١٤٢٣هـ، ص٣١١-٣١٢.

[٢] التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

[3] محمود الطناحي: مستقبل الثَّقَافَة العربية، مايو ١٩٩٩م، ص٢١.

[4] ابن منظور هو جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الأفريقي المصري، وينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل رويفع بن ثابت، والأفريقي في نسبه معناها التونسي، فقد كانت إفريقية في ذلك الوقت يراد بها تونس الآن، انظر: محمود الطناحي: مستقبل الثَّقَافَة العربية، مايو ١٩٩٩م، ص٢٢٢.

فجمعت هذا الكتاب في زمن أهله بغير لغته يفتخرون، وصنعته كما صنع نوح الفلك وقومه منه يسخرون..." [1]

فالفِكْر الإسلاَمِي ولغة انتشاره قرينين وتوحدهما يمثل أعلى درجات تفعيل الفِكْر الإسلامي، أما الجوانب التطبيقية فقد رأى الفِكْر الإسلاَمِي أن هناك ضرورة إلى ترجمتها للعربية، للإسهام في ارتباط الفِكْر الإسلاَمِي بالدنيا، فالفِكْر الإسلاَمِي لا يفصل علوم الدنيا عن علوم الدين، وهو أمر منطقي لتتم التفاعلات القِيَمية داخل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بالصور السليمة، ولا تحدث الفجوات بين مفاهيم الدين وأساليب الحياة، وقد بدأ الفِكْر الإسلاَمِي في الانتشار من الجزيرة العربية سراً ثم جهراً، ثم خرج إلى خارج الجزيرة العربية، ووصل إلى قارات العالم كله، وقد اتبعت أساليب عدة لتوصيل مفاهيم ذلك الفِكْر إلى كافة بقاع الأرض، كالغزوات، والفتوحات، والمعاملات التجارية، والإنسانية، والهجرات، وإرسال الجاليات التعليمية.

١-٢-١ الفِكْر الإسلاَمِي داخل الجزيرة العربية

تميز الفِكْر الإسلاَمِي داخل الجزيرة العربية بأنه كان يحمل أول تفاعل قِيَمي عرفه تاريخ الفِكْر الإسلامي، وكان التفاعل بين القِيَم الأولية للدين الإسلاَمِي حيث كان الدين في مرحلة النشأة، والقِيَم الثَقَافِيَّة لمجتمع شبه الجزيرة العربية والذي كان في أول مراحل تعرفه على قِيَم الدين، فكان كلما يحدث تفاعل قِيَمي وبالتالي استفسارات من المسلمين للرسول "ص" يأتي الحسم بنص قرآني جديد، أو بحديث شريف، فتنشأ قِيَمة جديدة، وتضاف للفِكْر الإسلامي، فيتسق البناء القِيَمي أكثر وأكثر، فقد كان القرآن ينزل تباعاً حسب ما كان يجري من أحداث أو تفاعلات قِيَمية مر بها تاريخ الأمة الإسلاَمِيَّة في هذة المرحلة من حياة الرسول "ص"، وبالتالي فهي مرحلة هامة من مراحل الفِكْر الإسلامين فهي تحمل تفاعل قِيَمي وبناء للدين في نفس الوقت.

وتختلف عملية الفِكْر الإسلاَمِي داخل شبه الجزيرة العربية عن أي فِكْر آخر تم خارجها فيما بعد، فقد انتهى نزول القرآن في شبه الجزيرة العربية، وانتهت أحاديث الرسول وبالتالي فالفِكْر بعد ذلك لا يحسمه نص جديد، وإنما الجهد في حالة عدم توفر النصوص، ولذلك فقد نشأت القواعد الفقية والفِكْرية في الإسلاَم تضع الرواسم الأساسية للفِكْر الإسلامي، لتسطتيع من خلال ما أوتي من نصوص الحكم فيما يستجد من أمور ومن

[1] محمود الطناحي: مستقبل الثَقَافَة العربية، مايو ١٩٩٩م، ص٢٢٣-٢٢٤.

تفاعلات قِيَمية، فكان الحكم الأول يأتي من القرآن ثم من السنة المحمدية ثم من سنة الخلفاء الراشدين المهديين ثم من القياس ثم من الاجتهاد، كذلك فتنص القواعد الفقهية على أنه لا اجتهاد مع نص.

وقد كان الفِكْر الإسلاَمِي في تلك المرحلة يهدف إلى دعم الفِكْر الإسلاَمِي في المراحل التالية، فاهتم الفِكْر الإسلاَمِي الأول بالتعرض لكل القضايا الممكنة في ذلك الزمن، والتي من خلالها يمكن قياس أي قضايا أخرى تستجد، ويمكن الفصل في أي تفاعل قِيَمي بعد ذلك، وقد قال الله تعالى في ذلك الشأن "...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسلاَم دِينًا..."[1]، وفي تلك الآية إشارة إلى أن القِيَم الفِكْرية الأساسية قد حددت، والتي يمكن بها قياس وحسم أي قضية جديدة لم تتعرض لها النصوص، أو أي قِيَم ثَقَافِيَّة أخرى مستجدة في الحياة الثَقَافِيَّة للمجتمع الإسلامي، وقد مرت الدعوة الإسلاَمِيَّة بعدة مراحل فقد بدأت سراً ثم جهر بها ثم انتقلت إلى خارج الجزيرة العربية.

١-٢-١-أ الدعوة للدين سراً

في بداية الأمر وجه الرسول "ص" دعوته إلى أهله وزويه ممن يثق في عقلانيتهم، فكان منهم أول المؤمنين به، وبهم بدأت تتسع دائرة الدعوة الإسلاَمِيَّة، ولم يكن اهتمام الفِكْر الإسلاَمِي في هذه المرحلة منصب على شيء أكثر من فهم معنى الرسالة المحمدية، وما فيها من اختلاف عن ما يحياه المجتمع، وما فيها من طرح لحلول مشاكل وقضايا الحياة التي يعيشها المجتمع في ذلك الوقت.

وبالرغم من التدرج القِيَمي في الإسلاَم إلا أن الرسول "ص" والمؤمنين الأوائل عندما وجهوا الدعوة كانوا يدعون بالقِيَم العقائدية وقِيَم المعاملات جنباً إلى جنب لما يعلمونَ من سوء المعاملات في المجتمع آنذاك، ولتوضيح ما يهدف الإسلاَم إليه من قِيَم معاملات تتفق مع ما يطمح إليه فئة غير قليلة من المجتمع في ذلك الوقت.

ومع أن المحيط الحيوي للتفاعل القِيَمي لم يكن موجوداً بالصورة الكاملة له في هذه المرحلة من تاريخ الإسلاَم _فلا زالت الدعوة سرية_ إلا أن التفاعل القِيَمي للمؤمنين الأوائل كان قوياً وسريعاً، فتغيرت القِيَم الفِكْرية لديهم بأسرع معدل ممكن من الفِكْر

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة المائدة، من الآية ٣.

الجاهلي إلى الفِكْر الإسلامي، فأسرع الناس في اعتناق الدين والإيمان به أسرعهم لتقبل التغير القِيَمي من موروث الفِكْر إلى مستحدث الدين.

١-٢-١-ب الدعوة للدين جهراً ومجاهدة المشركين

استمرت الدعوة سراً حتى جاء الأمر الإلهي بالجهر بها فقال الله تعالى "وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ*"[١]، فذهب رسول الله "ص" لمواجهة قريش بأمر الإسلام، وهو يعلم أنه لن يقابل بترحاب عام، فقِيَم الدين الإسلاَمِي تتعارض تماماً مع قِيَم السادة وذوي القوة والسيطرة في قريش، وهو يعلم أن هذه القِيَم الإسلاَمِيَّة هي أول الأسباب لمعارضة الدعوة، فالقِيَم العقائدية كالإيمان بالله وبالغيب وبالملائكة تختلف تماماً عن ما يؤمن به القريشيين، وقِيَم المعاملات كالمساواة بين الناس يرفضها سادة قريش، فكان الاختلاف القِيَمي على كل مستوياته هو العقبة الأساسية في طريق الدعوة للدين، ولم يكن أمام الرسول "ص" سوى الطاعة، فلا دعوى بغير اختلاف قِيَمي، فذهب رسول الله يجهر بالدعوة للدين الإسلاَمِي أمام قريش من على جبل الصفا، فعن بن عباس قال "لما نزلت هذه الآية وأنذر عشيرتك الأقربين خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صعد الصفا، فهتف يا صباحاه، فقالوا من هذا الذي يهتف، قالوا محمد، فاجتمعوا إليه، فقال يا بني فلان، يا بني فلان، يا بني فلان، يا بني عبد مناف، يا بني عبد المطلب، فاجتمعوا إليه، فقال أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلا تخرج بسفح هذا الجبل أكنتم مصدقي، قالوا ما جربنا عليك كذبا، قال فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد، قال فقال أبو لهب تباً لك أما جمعتنا إلا لهذا، ثم قام، فنزلت هذه السورة "تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ*"[٢] وقد تب"[٣]، ومنذ ذلك الحين وبدأ من لا يؤمن بالرسالة في قريش في معارضتها بكل السبل، وبدأ المؤمنين في مواجهة صراع عنيف مع المشركين استمر حتى اضطروا إلى الهجرة إلى يثرب، وفي يثرب بدأت الدعوة تأخذ آمناً، وكون رسول الله "ص" الجيش الأول في حياة الإسلام، وبدأ به مواجهة المشركين بندية عسكرية، وأحرز العديد من الانتصارات، وبدأت الدعوة تأخذ شكل القوة، وتتحرك من مكان لآخر في شبه الجزيرة العربية.

---

[١] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الشعراء، الآية ٢١٤.

[٢] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة المسد، الآية١.

[٣] التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

١-٢-١-ج غزوات الرسول "ص" والخلفاء الراشدين المهديين

لقد بدأت حركة الفتوح الإسلاَميَّة بغزوات الرسول "ص"، والتي تمثل حجر الزاوية في بناء الدولة الإسلاَميَّة، وكذلك مدرسة التعبئة التي تخرج منها قادة الفتوح الأوائل، بعد أن نقلوا على يديه "ص" أصول هذا النظام الحربي وقواعده نظرياً وميدانياً، إذ اتبع "ص" في كل غزوة من غزواته نظاماً للتعبئة، جاء مثالاً عالياً للتنسيق على المستوى الاستراتيجي، وعلى المستوى التكتيكي، وحين حشد طاقات دولته لنشر الدعوة الإسلاَميَّة، فلم تكن جزيرة العرب قبل الإسلاَم سوى ميدان حرب دائم وواسع، لما تأصل في العرب من الطبائع الحربية، فلما جاء الإسلاَم وألف بين قلوب العرب وجهوا جميع قواتهم إلى البلاد الأجنبية هادفين إلى نشر دين الله[١].

١-٢-٢ الفِكْر الإسلاَمِي خارج الجزيرة العربية

لا شك أن أهم ما يميز العالم الإسلاَمِي هو تكونه من جماعات محددة متعددة، تعيش ثَقَافَات مختلفة، ولكنها تشترك في مكون هام من مكونات الثَّقَافَة وهو الدين، ومجموع تلك الثَّقَافَات ليس تَعْبِيراً عن شعباً واحداً أو منطقةً واحدة، فالعالم الإسلاَمِي يعيش تنوعاً ثقافياً جزئياً، ومن المتفق عليه أن الإسلاَم قد انتشر وتطور في عالم كان قد وصل إلى درجة عالية من التعقيد[٢]، فلا شك أن ذلك التاريخ الذي يسبق انتشار الإسلاَم كان عاملاً مؤثراً على طبيعة انتشاره، وإذا كان التاريخ هو سلسلة متصلة من الأحداث فلا يمكن دراسة جزء منها بصورة صحيحة إلا بدراسة ما يسبقه، وما يليه من أحداث وظروف، وإذا كانت عملية انتقال الفِكْر والقِيَم الثَّقَافِيَّة الإسلاَميَّة جزءاً هاماً من تاريخ المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فليس من شك أن تأثير الحياة الفِكْرية والثَّقَافِيَّة قبل الفتوحات الإسلاَميَّة يمثل عاملاً جوهرياً في دراسة شكل التأثر بالفِكْر الإسلاَمِي بعد الفتح، وبذلك ترتبط دراسة عملية انتقال الفِكْر الإسلاَمِي وقِيَمه للشعوب التي دخلها الإسلاَم بشقين هامين هما الحياة الفِكْرية والثَّقَافِيَّة قبل الفتوحات الإسلاَميَّة وبعدها.

وقد امتدت الفتوحات الإسلاَميَّة فترة طويلة من الزمن لبدان متعددة من العالم، وقد اشتركت تلك الفتوحات في عدة تأثيرات على المجتمع، وأهم تلك التأثيرات هو التأثير الفِكْري والثَّقَافِي القِيَمي، فالعراق والفرس والشام ومصر والمغرب والأندلس والهند وآسيا

---

١ إبراهيم أحمد العدوي: تاريخ العالم الإسلامي، ١٩٨٢م، ص ٨٢.

٢ جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث: تُراث الإسلاَم "الجزء الأول"، ١٩٨٨م، ص ٣٢٥-٣٣١.

الصغرى والصين والمغول وأوروبا وإفريقيا وبلدان ومناطق أخرى من العالم قد دخلها الإسلام، كلها كانت بلدان ذات حضارات ناهضة، وثَقَافَات واضحة المعالم في عقول أصحابها، **وقد أثر دخول الإسلاَم عليها جميعاً، فغير الإسلاَم من الفِكْر العام السائد لتلك** البلاد، وغير **من المكون القِيَمي لدى المجتمع، وكون ثَقَافَة خاصة بكل بلد، هي نتاج الخلط بين الفِكْر الأصلي للبلاد، وبين الفِكْر الإسلامي**، ولم يكن انتشار الفِكْر الإسلاَمِي عن طريق الفتوحات فحسب، بل كانت هناك سبل متعددة للانتشار، فعن طريق التعاملات التجارية انتشر الإسلاَم في نواحي متعددة من العالم، فأكبر البلاد الإسلاَمِيَّة في العالم "أندونسيا" قد دخلها الإسلاَم دون حرب، وذلك على يد التجار الرحالة المسلمين من المصريين والفرس في القرن الحادي عشر الميلادي[1].

١-٢-٢-أ انتشار الفِكْر الإسلاَمِي عن طريق الفتوحات الإسلاَمِيَّة

بدأ الرسول "ص" في نشر دعوته خارج الجزيرة العربية في السنة السادسة من الهجرة، حيث كتب إلى ملوك وحكام العالم وقتذاك يدعوهم إلى الإسلام، ويطلب منهم أن يخلوا بين شعوبهم وهذا الدين حتى يقفوا على حقيقته، وألا يكونوا حاجزاً بينهم وبينه، وبذلك يمنعوا الخير عنهم كما منعوه عن أنفسهم، ولما لم تؤت هذه الكتب النتائج المطلوبة من إرسالها، تيقن الرسول "ص" من أن حكام الدول التي أرسل كتبه اليهم قد تصدوا لدعوته، وقد حجبوا عن شعوبهم دعوة الدين الجديد، لذا استتبع ذلك من الرسول "ص" ومن تولى أمر الدعوة من بعده أن يزيل هذا الحاجز، ويكسره بمحاربة هؤلاء الحكام وإسقاط حكوماتهم لتوصيل الإسلاَم إلى شعوبهم[2]. وقد بدأ الرسول "ص" ذلك بإرسال جيشه لمحاربة الروم عند تخوم الشام، ووقوع غزوة مؤتة بينهما، وذلك في العام التاسع للهجرة حيث كانت تعاني الروم آنذاك حالةً من الضعف والتدهور[3]، فقد تعددت العوامل التي أدت إلى نجاح فتوحات المسلمين خارج الجزيرة العربية، ويمكن إيجازها في أربعة عوامل رئيسية تفرعت منها عوامل أخرى كثيرة وهي:

---

1 أحمد حامد: هكذا دخل الإسلاَم ٣٦ دولة، ١٩٨١م، ص١٠٥.

2 عطية أحمد القوصي: تاريخ الدولة العربية الإسلاَمِيَّة، ص١٠٣.

3 عطية أحمد القوصي: تاريخ الدولة العربية الإسلاَمِيَّة، ص١٠٣.

- **العامل العقائدي والديني:** والذي يعتبر أول عوامل الفتح وأهمها جميعا، وهو يتمثل في إيمان العرب بالإسلام، واستقرار هذا الإيمان في قلوبهم، ورغبتهم في رفع كلمة الإسلام، وإعلائها إما بالنصر أو الاستشهاد،وإزكاء روح الجهاد بينهم[1].
- **انهيار دولتا الفرس والروم واللتان كان لهما السيادة على شتى بقاع العالم:** فقد كانت الحالة المتردية على كافة المستويات السياسية، والاقتصادية، والعسكرية، وحتى الاجتماعية لدولتا الفرس والروم أثر عظيم في تحقيق النصر للمسلمين، فلا شك أن حالة الإنهاك الشديد التي كانت عليها جيوش الدولتان لها أكبر الأثر في إحلال النصر عليهم من قبل المسلمين، وإتمام الفتح الإسلامِي بأقل ما يمكن من خسائر.
- **الاضطهاد الديني الذي وقع على الشعوب المحتلة التي فتحها الإسلَام وأزاح عنها ظلم محتليها:** ويعد هذا من أهم الأسباب التي أدت إلى نجاح المسلمين ضد الفرس والروم، فبسبب المساعدات والتسهيلات التي قدمها أهالي البلاد التي تقع تحت سيطرة الفرس والروم تيسر النصر للمسلمين، وتم الفتح في سهولة، فقد كانت هذه الشعوب تطمع في التحرر من احتلال الفرس أو الروم لبلادهم، وترحب بالمسلمين، فقد سمعوا عن تعاملهم مع البلاد التي فتوحها، وقد أثرت تلك السمعة الطيبة على أهالي البلاد التي لم تفتح بعد، الأمر الذي جعل المسلمين في عقول تلك الأمم بمثابة المحرر من الظلم في مقابل التعرف على الدين الإسلامِي والإيمان به أو البقاء على ديانتهم، فقد سمعوا عن المسلمين أنهم جاؤوا إلى بلادهم وغيرها ليطبقوا شرع الله الذي ساوى بين عباده جميعاً رغم اختلاف أجناسهم وألوانهم[٢].
- **سياسية التسامح والمساواة التي اتبعها المسلمين مع المخالفين لهم في الديانة:** فبالرغم من أن شعوب البلاد التي دخلها العرب في آسيا وإفريقية وأوروبا وأقاموا دولتهم فيها متباينة أشد التباين حين الفتح العربي، وبالرغم من أن ذلك قد عكس اختلافاً قوياً في الظروف التي صاقبت العرب باختلاف الأماكن والحضارات، إلا أنه لم يحدث اختلاف في المعاملة بين المسلمين وأهالي تلك البلاد الذين بقوا على

---

1 عطية أحمد القوصي: تاريخ الدولة العربية الإسلَامِيَّة، ص١٠٤.

2 عطية أحمد القوصي: تاريخ الدولة العربية الإسلَامِيَّة، ص١٠٤.

دينهم فقد كان لسياسة التسامح والمساواة التي انتهجها الفاتحين إسهام كبير في إتمام الفتح الإسلامي، واستقرار البلاد بعد الفتح، وسرعة انتشار الإسلاَم فيها، ويعكس ذلك الأمر مدي القدرة الشديدة لذلك العامل في التأثير على الثَقَافَات المختلفة[1]، ولذا فقد رحب بهم غالبية أهالي البلاد المفتوحة، فمبدأ المساواة بين الناس من المبادىء الهامة التي أتى بها الإسلام، وساعد كثيراً على توطيد العلاقة بين الفاتحين وأهالي البلاد الأصليين، فلم تكن هناك أي تفرقة بسبب الجنس أو اللون أو الدين أو النوع[2].

وقد سهلت الفتوحات الإسلاَمِيَّة إلى درجة كبيرة عملية انتقال الفِكْر الإسلاَمِي خارج الجزيرة العربية، والتي أثرت في حضارة وثَقَافَة كل بلد فتحه المسلمون، وربطتهم جميعاً برباط عظيم من وحدة الفِكْر ووحدة القِيَم، **فقد اتجهت الفتوحات الإسلاَمِيَّة إلى العمل الإنساني والحضاري في كل ميدان، إذ لم يكن الهدف منها التجبر والاستعلاء، ولا نهب الثروات ولا تسخير الشعوب، ولكنها جعلت من القوة الوسيلة لتحقيق الأهداف الدينية والفِكْرية التي تسهم في رُقِيِّ البشرية، والتقدم بالمسيرة الإنسانية تجاه الخير**، وأكبر مثل يوضح ذلك المفهوم هو فتح الأندلس، فقد كانت قرطبة على يد السمح بن مالك الخولاني أكبر مركز للثَقَافَة في أوروبا، فقد كان بها سبعون دار كتب، وكانت مرصوفة ومضاءة الطرق، وكان التعلم متاح للناس جميعاً بها، في الوقت الذي كان فيه أغلب الأوروبيين لا يعرفون القراءة والكتابة باستثناء رجال الكنيسة، في حين أن أسبانيا ندر فيها من كان أمياً[3]. وقد تباينت أحداث الفتوحات الإسلاَمِيَّة التي تظهر ذلك الأمر من بلد إلى آخر، ولعل هذا يظهر من خلال الاستعراض التاريخي لفتح بعض البلاد كالعراق، وفارس، والشام، ومصر، والمغرب، والأندلس، والهند، وغيرها، وفي الملحقات بنهاية الدراسة متسع للتعرف على بعض الأحداث الهامة في الفتوحات الإسلاَمِيَّة، والتي توضح بصورة تاريخية كيف أنها فتوحات دين وفِكْر قبل أن تكون فتوحات عسكرية.

---

1 جوستاف لوبون: حضارة العرب، ٢٠٠٠م، ص١٤٩.

2 محمد أنس قاسم: مبادىء الحكم في الإسلام، ٢٠٠١م، ص٢٣.

3 محمود الطناحي: مستقبل الثَقَافَة العربية، مايو ١٩٩٩م، ص٢٤٣.

١-٢-٢-ب انتشار الفِكْر الإسلاَمِي عن طريق التعاملات التجارية والإنسانية والهجرات والجاليات التعليمية

كان انتشار الفِكْر الإسلاَمِي عن طريق المَعاملات الإنسانية والتجارية مكملاً وتابعاً لانتشاره عن طريق الفتوحات، فبعد دخول الإسلاَم إلى البلاد المفتوحة كان دور التعامل الإنساني هو الدور المكمل لعملية اعتناق الإسلاَم والدخول فيه من أبناء البلد، ويعتبر من أهم العوامل لاعتناق الإسلام، ويدل على ذلك أن المسلمون لم يمارسوا أي ضغوط على أهالي البلاد للدخول في الإسلام.

ومن جهة أخرى دخل الإسلاَم إلى العديد من البلدان في آسيا بدون حرب كما في الصين، والمغول، وأندونسيا، وبعض البلدان المحيطة بهم، وسائر بلاد العالم بكل قاراته، وكان ذلك عن طريق التعاملات التجارية، والإنسانية، وهجرات الدعاة المسلمين الذين كرثوا حياتهم لنشر الدعوة الإسلاَمِيَّة، وفي الملحقات بنهاية الدراسة متسع للتعرف على عملية دخول الإسلاَم إلى العديد من بلدان العالم دون حرب، والتي توضح بصورة تاريخية كيف انتشر الإسلاَم في تلك البلدان، عن طريق التعاملات التجارية وهجرات الدعاة، وتدليل مؤكد على أن انتشار الإسلاَم بهذا الشكل كان له النصيب الأكبر في عدد الدول التي دخلها الإسلام، ولا يقلل ذلك من شأن الفتوحات الإسلاَمِيَّة بأي شكل، فالثابت تاريخياً أن ما تم بالفتح لم يكن ليتم بدونه.

١-٣ مراحل تكون الفِكْر الإسلاَمِي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

تتسلسل مراحل تكون الفِكْر الإسلاَمِي في تتابع يتمثل في التغيرات القِيَمية المستمرة، والتي لا تنقطع في حياة المجتمع الإسلامي، فالتفاعل الدائر بين ما يستحدث من قِيَم ثَقَافِيَّة، وقِيَم الدين الإسلاَمِي هو الذي يضيف صفة الاستمرارية لمراحل تكون الفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فإذا كان للفِكْر في المُجتَمَعَات حديثة العهد بالإسلاَم نقطة بداية واضحة نحو فِكْر إسلاَمِي فإن التفاعل القِيَمي المستمر لا يجعل هناك نقطة نهاية، فمرحلة اعتناق الدين وممارسته تمثل نقطة البداية والتي يليها الفهم والإدراك لقِيَم الدين، أما عملية امتزاج القِيَم الدينية بالقِيَم الثَقَافِيَّة والتفاعل بينهما وتأثير قِيَم الدين فهي الشق المستمر من التفاعل والذي يتجدد تلقائياً باستمرارية وجود الإسلاَم في حياة المجتمع.

١-٣-١ مرحلة اعتناق الدين الإسلامي

تمثل مرحلة اعتناق الدين أكثر من مجرد اللحظة التي يدخل فيها الفرد أو الجماعة في الدين الإسلامي، فهي مرحلة كبيرة، تبدأ بفهم القِيَم العليا والأساسية في الدين، والتي تجيب على القضايا والاستفسارات الأساسية والمحورية في حياة الإنسان ومحيطه، والتي قد يطرحها الإنسان على فِكْره أو على فِكْر غيره بحثاً عن الحقيقة التي يراها باقتناعه، ولا يجد لها إجابة مقنعة في أي فَلْسَفَة أو أيديلوجية أكثر من الإسلام، فمن هنا تبدأ مرحلة اعتناق الدين حيث يطرح المستفسر عن الإسلاَم قضايا وأسئلة أكثر تفصيلاً ليصل إلى حالة فِكْرية تتزن بين مدركاته العقلية وتلك الإجابات، فإذا حدث ذلك الاتزان ينتقل الإنسان إلى مرحلة اختيارية بين أمرين هما:

- **الأمر الأول:** ما اقتنع به من فِكْر إسلامي، وكيف يواجه مجتمعه بهذا التغيير
- **الأمر الثاني:** ما هو قديم لديه من فِكْر، وكيف يعيشه بلا اقتناع

وتختلف صعوبة ذلك القرار من إنسان لآخر، ومن مجتمع لآخر، فإذا كان الاختيار للأمر الأول فتبدأ من بعده المرحلة التي يعيش فيها المرء قِيَم الدين الإسلامي.

١-٣-٢ مرحلة تفهم قِيَم الدين ومعايشتها

يعيش الفرد أو الجماعة حديثي العهد بالإسلاَم بعد مرحلة اعتناقه، مرحلة تفهم بصورة أكثر شمولاً لقِيَم الدين، فما اقتنعوا به من قِيَم ومن فِكْر واعتنقوا من أجله الإسلاَم ينقصه ثلاثة أمور هامة لا تكتسب إلا بمعايشة الدين الإسلاَمِي بصورة سليمة وهي:

- التعرف على القِيَم الوسيطة والقِيَم البسيطة الأقرب لمارسات الحياة اليومية في المجتمع الإسلامي، وكيف أنها تمثل التفصيل التنفيذي للقِيَم الأساسية التي اقتنعوا بها من قبل في مرحلة اعتناق الدين.
- إعادة بناء وتكوين التدرج القِيَمي للفِكْر الإسلاَمِي بصورة كاملة، وهي خطوة تلي التعرف على القِيَم الوسيطة والبسيطة، فيتم من خلال فهم العلاقة السليمة بين القِيَم تكوين التدرج القِيَمي بصورة يمكن من خلالها وضع ما يستجد من قِيَم وأفكار في مكانها الصحيح من حياة المجتمع اعتماداً على التدرج الصحيح للقِيَم.

- تفهم الفرد أو الجماعة قِيَمهم من خلال المعايشة بصورة تتميز بواقعية التجْربة، فالقِيَم الإسلاَميَّة التي اقتنع بها الفرد أو الجماعة من قبل تصبح محل التعايش والاحتكاك بالواقع والتفهم الشامل لكل جوانبها.

ويلي مرحلة تفهم قِيَم الدين ومعايشتها مرحلة مزج وتداخل مع القِيَم الثّقَافِيَّة التي نشأ عليها الفرد أو الجماعة، فلا بد من وجود اختلاف ووجود اتفاق بين قِيَم الدين المستجدة وقِيَم الثّقَافَة الموجودة، ويتباين شكل الاختلاف والاتفاق القِيَمي من فرد لآخر أو من مجتمع لآخر حسب موروث ثقافته.

١-٣-٣ مرحلة مزج وتداخل القِيَم الدينية المستجدة مع القِيَم الثّقَافِيَّة الموجودة

نظراً لما كان للإسلاَم من مبادئ سامية، وأسس خلقية يرضاها الناس على اختلاف بيئاتهم وثَقَافَاتهم السابقة، فقد ساعد ذلك على التداخل بين تعاليم الدين من جهة، وبين ما اعتادوا عليه من أخلاقيات قد تعلموها قبل الإسلاَم من الجهة الأخرى، فالسلام، والديمقراطية، والإخاء، والمساواة، والتشاور، والعدالة، وغير ذلك الكثير كانت من القِيَم الدينية التي نادى بها الإسلام، ووجدت الشعوب فيها غايتها من الدنيا، ومن الدين، فتداخلت تلك القِيَم في فِكْرهم، وتكونت لديهم ثَقَافَة جديدة شيئاً فشيئاً، حتى صار للقِيَم الإسلاَميَّة من درجات الرسوخ ما جعلها قِيَماً أصيلة في تلك المُجتَمَعَات[1].

وعملية المزج والتداخل للقِيَم الدينية الإسلاَميَّة مع القِيَم الموروثة لدى المُجتَمَعَات حديثة العهد بالإسلاَم هي أول مراحل التفاعل الفِكْري التي يمر بها المجتمع بعد دخوله في الإسلام، وهي العامل الذي يثير الذهن للتساؤلات حول هذا الدين الجديد وتفاصيله، فيتبين المجتمع من خلال هذه التساؤلات وإجاباتها المعاني الكامنة وراء القِيَم التي اكتشفها وتعلمها من قبل، ويتبين قِيَماً أخرى أكثر تفصيلاً، وأقرب لحياته اليومية.

ثم تأتي من بعد ذلك مراحل أخرى من المزج والتداخل للقِيَم، تكون متتالية وبصورة مستمرة كلما تعلم الإنسان قِيَماً جديدة، فيدخل المجتمع بصورة مستمرة سلسلة لا تنتهي من التفاعلات القِيَمية، فجميع الثّقَافَات والحضارات والأفكار والفلسفات تحمل كل يوم أمراً جديداً، يؤثر في كل ما في حوله من فِكْر ويستحث الآخر للتفاعل معه، ومن ثم يكون

[1] محمد عطية الإبراشي: عظمة الإسلام، الجزء الثاني، ٢٠٠٣م، ص ٢٨-٥٢.

هناك تأثير وتأثر من وإلى كل فِكْر، والقِيَم الإسلاَمِيَّة لا تحتمل التغيير، إلا أن الجوانب التطبيقية للها تقبل ذلك.

وبالمفهوم السابق **يتطور الفِكْر الإسلاَمِي بثبات قِيَمه وتطور تطبيقاته وتأثيره المستمر على القِيَم الثَّقَافِيَّة ليصبغها بالإسلام،** وهي مرحلة هامة من مراحل الفِكْر الإسلاَمِي التي لها بداية وليس لها نهاية ما استمرت الأفكار والحضارات في التطور.

١-٣-٤ مرحلة تأثير القِيَم الإسلاَمِيَّة على القِيَم الثَّقَافِيَّة

إن مرحلة تأثير القِيَم الإسلاَمِيَّة على القِيَم الثَّقَافِيَّة هي مرحلة هامة يعيشها الفِكْر الإسلامي، عندما يجد الفرد أو المجتمع نفسه في ظل فارق ما بين الثَّقَافَة الموروثة وما تعلمه من قِيَم الدين، فتكون هناك مقارنة مؤكدة بين القِيَم الإسلاَمِيَّة من جهة وبين القِيَم الثَّقَافِيَّة الموروثة من الجهة الأخرى، وذلك على مستويين هما:

- مستوى كل قِيَمة في حد ذاتها
- مستوى وجود القِيَمة داخل البناء القِيَمي الإسلاَمِي والبناء القِيَمي الموروث

ويجري بعد ذلك التفاعل القِيَمي على عدة صور متكاملة في تأثيراتها على الفِكْر هي الاكتساب، والنمو، التغيير، والتحديث، والاضمحلال للقِيَم، وجميعها تمثل طرق تحرك التفاعل في الاتجاه الذي يدعم وجود الفِكْر الإسلاَمِي داخل المجتمع طالما أن المجتمع يتفاعل مع الدين في الاتجاه الإيجابي وليس العكس.

١-٣-٤-أ اكتساب القِيَم الفِكْرية في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

يشكل المجتمع الإسلاَمِي من خلال كل أجهزته كالأسرة والأقران ووسائل الإعلام والأجهزة الأكاديمية مجموعة المنشئين الذين يقومون على نقل القِيَم وإكسابها إلى باقي أفراد المجتمع، ويختلف كل فرد فى اكتسابه للقِيَم عن باقى أفراد جيله حسب درجة تأثير التنشئة عليه ورد فعله تجاهها وسرعة استجابته، وتعرف عملية اكتساب القِيَم بأنها العملية التى يتبنى من خلالها الفرد مجموعة من القِيَم التي لم يكن يتبناها من قبل ذلك[١]، ويصعب تحديد الوسيلة الأساسية التى يكتسب فى ظلها الأفراد والمُجتَمَعَات قِيَمهم، وترجع صعوبة كشف طريقة اكتساب القِيَم إلى كم التعقيد التى تصل به القِيَم للفرد، وتنتقل منه إلى غيره،

---

[١] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٥٥.

وترجع أيضاً إلى التباين فى طرق وصول القِيَم المختلفة لنفس الفرد الواحد، والتباين فى طرق وصول نفس القِيَمة لأشخاص مختلفون[1].

وتنتقل القِيَم الإسلاَمِيَّة لأفراد المجتمع الجدد من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية المتتالية التى تؤدي فى النهاية إلى ما يسمى بالشخصية المتوالية للمجتمع الإسلامي. وبوصول القِيَم المعبرة عن المجتمع لأفراده من خلال القنوات الخاصة بنقل القِيَم تكتسب القِيَم معناها ورسوخها فى نفوس الأفراد[2].

١-٣-٤-ب نمو بعض القِيَم الثَقَافِيَّة

إن عملية نمو قِيَم معينة داخل البناء القِيَمي لمجتمع ما تحدث ضمن إطارين بالغي التناقض هما:

- **الإطار الأول:** هو ما يحدث كرد فعل تجاه مؤثر ما يعمل سلبياً على تلك القِيَم، فتأخذ جماعة ما من المجتمع أو من خارجه على عاتقها مواجهة ذلك المؤثر، والعمل على إنماء القِيَم الثَقَافِيَّة من جديد داخل المجتمع.
- **الإطار الثاني:** هو ما يحدث عند دخول فِكْر جديد داخل الإطار العام للقِيَم الثَقَافِيَّة، ويكون هذا الفِكْر موضع اهتمام وتقدير من المجتمع، فما اتفق فيه الفِكْر الجديد مع القِيَم الثَقَافِيَّة يحدث له نمو وتفعيل، وما اختلف فيه الفِكْر مع القِيَم الثَقَافِيَّة يراجع في عقول المجتمع ويقل التمسك به فيحدث له تأثراً سلبياً.

فما يحدث من نمو للقِيَم الثَقَافِيَّة داخل المجتمع بدخول الإسلاَم إليه هو وجود اتفاق جزئي بين بعض القِيَم الثَقَافِيَّة الموروثة وبعض القِيَم الدينية المستجدة، فتعمل القِيَم الإسلاَمِيَّة على نمو تلك القِيَم في فِكْر المجتمع وعلى صبغتها بالإسلام، فيكون تناول هذه القِيَم من منطلق وجودها في البناء القِيَمي الإسلاَمِي عاملاً على نموها داخل الإطار العام للقِيَم الثَقَافِيَّة[3].

---

[1] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٥٣.

[2] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٥٤.

[3] محمد عطية الإبراشي: عظمة الإسلام، الجزء الثاني، ٢٠٠٣م، ص ٢٨-٥٢.

١-٣-٤-ج تغير وتطور بعض القِيَم الثَّقَافِيَّة

من تعريف عملية الاكتساب للقِيَم الثَّقَافِيَّة يمكن تشبيهها بأنها أحد قطبى متصل يمثل قطبه الآخر التخلى عن الاحتكام للقِيَم، وعلى هذا الأساس فعملية تطور أو تغير القِيَم تختلف عن عملية اكتساب القِيَم، فعملية التغير أو التطور للقِيَم تعنى تحرك موضع القِيَمة على هذا المتصل، وبناءً على ذلك يتحدد معنى الاكتساب بمسألة وجود القِيَمة من عدم وجودها، أما معنى التغير أو التطور فيتعلق بمسألة درجة وجود القِيَمة داخل فِكْر الجماعة، ويتحدد شكل التغير حسب الأهمية النسبية للعناصر المتصارعة داخل نسق المعتقدات، ويكون البقاء للعنصر الأكثر فعالية فى تكوين هذا النسق لدى الجماعة وللعنصر الأكثر اتفاقاً مع القِيَم العليا للمجتمع، ففي المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يؤدى تدرج القِيَم بين قِيَم عليا "عقائدية" وقِيَم وسيطة وقِيَم أولية إلى تغير فى بعض القِيَم الثَّقَافِيَّة نتيجة تغير القِيَم الأعلى منها عند التحول إلى الإسلام.

ويختلف التغير أو التطور القِيَمي عن النمو في أن التطور هو تغير إيجابي في شكل القِيَمة، وفي جوانبها التطبيقية، أما النمو فهو تفعيل وزيادة في تأكيد أهمية القِيَمة ومدى تواجدها داخل فِكْر الجماعة، وهو يختلف عن التغير القِيَمي الذي يعني أختلاف ما جد في القِيَمة عن أصلها، وكل من التطور والتغير يحدث نتيجة وجود تأثر فِكْري فعال عند تحول المجتمع من الفِكْر الموروث إلى الفِكْر الإسلامي، وكذلك باستمرارية وجود تفاعل بين القِيَم الثَّقَافِيَّة المستجدة وبين القِيَم الدينية التي أخذت بعد ذلك درجات عالية من الرسوخ داخل فِكْر الجماعة بمرور الزمن.

١-٣-٤-د اضمحلال بعض القِيَم الثَّقَافِيَّة المخالفة للدين

والاضمحلال للقِيَم هو أقصى صور التأثير القِيَمي للفِكْر الإسلاَمِي على القِيَم الموروثة، أو على ما يستجد من قِيَم يجد الإسلاَم فيها اختلاف مع قِيَمه الأعلى، ويعني مفهوم اضمحلال القِيَم الخروج منها وعدم تفعيلها في نواحي الحياة، أو بعض نواحيها، ويرى بعض المُفَكِّرين أن الاضمحلال السريع للقِيَم قد يكون نتيجة عملية تحول ثَقَافِي مؤثرة وهو رأي مشابه لما يحدث في حالة دخول الفِكْر الإسلاَمِي إلى مجتمع ما، وعلى عكس ذلك فبطأ أو عدم الاضمحلال للقِيَم أو لنواحيها التطبيقية يمثل ثباتاً وبعداً عن أي تطور وحداثة[١]، وبهذا

---

[١] يوسف ميخائيل أسعد: الثَّقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ١٥٢-١٥٦.

المفهوم قد حدث اضمحلال لبعض القِيَم المتعارضة مع القِيَم الأعلى في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة عند بداية التفاعل بين موروث القِيَم الثَّقَافِيَّة وبين القِيَم الدينية، ويحدث التفاعل القِيَمي المستمر داخل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في صورة اضمحلال للقِيَم الثَّقَافِيَّة المستجدة والمتعارضة مع بعض أو كل القِيَم الدينية، أو اضمحلال لبعض النواحي التطبيقية التي لا جدوى لها داخل الإطار العام للقِيَم الثَّقَافِيَّة، وتأتي استمرارية التفاعل من استمرارية التطورات الثَّقَافِيَّة والحضارية ولا سيما في عصر العَوْلَمَة.

١-٣-٤-هـ الإطار العام للتفاعل القِيَمي الثَّقَافِي بالمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

وهكذا يتشكل الإطار العام للتفاعل القِيَمي الثَّقَافِي بالمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة من محورين أساسيين هما:

- **التفاعل مع القِيَم الثَّقَافِيَّة الموروثة:** وغالباً ما يحدث في العهود الأولى لدخول الإسلام
- **التفاعل مع القِيَم الثَّقَافِيَّة الحديثة:** وهو تفاعل له صفة مستمرة، فهو دائم الحدوث بتغير ظروف الحياة اليومية.

أولاً: الإطار العام للتفاعل في العهود الاولى للإسلام

وهو تفاعل مع القِيَم الثَّقَافِيَّة الموروثة ويؤثر الدين بشدة على تلك القِيَم الموروثة إذا كانت مخالفة للدين فوجدان الإنسان حديث العهد بالإسلاَم غالباً ما يكون لديه الحماس لتغيير أغلب مفاهيمه عن القِيَم بعد تغيير دينه بأكمله إلى الدين الإسلامي، وقد يحدث أن تبقى بعض العادات، ولكن النهاية غالباً ما تكون موت القِيَم الموروثة المخالفة للدين، حتى وإن استغرق ذلك شيئاً من الزمن.

ثانياً: الإطار العام للتفاعل المستمر بين الدين والثَّقَافَة

كلما تستحدث قِيَمة وتدخل إلى الإطار القِيَمي الثقافي، وتكون مخالفة للقِيَم الدينية، يحدث تفاعلاً جديداً بين القِيَم الدينية والقِيَم الثَّقَافِيَّة، وتكون النتيجة إما خروج تلك القِيَمة من زمرة القِيَم الثَّقَافِيَّة، أو أن تبقى داخل الإطار القِيَمي الثَّقَافِي لبعض الأفراد دون البعض الآخر، فرفضها أو قبولها من فئة معينة أو من فرد يكون تبعاً لمدى تمسكه بقِيَم الدين، أو قد يكون ذلك لعدم الفهم الصحيح لقِيَم الدين، ولا شك أن بقاء القِيَم الثَّقَافِيَّة المخالفة للقِيَم

الدينية يكون بصورة محدودة أو عند فئة معينة من المجتمع لا تمثل الشخصية المنوالية للمجتمع الإسلامي.

ومن جهة أخرى قد تكون نتيجة التفاعل بين القِيَم الثَقَافِيَّة الحديثة والقِيَم الدينية عبارة عن إضافات للإطار الشكلي التنفيذي لأحكام الدين، وهذا من قبيل مبدأ صلاحية الإِسلاَم لكل زمان ولكل مكان، فهناك حتمية لمسايرة فروع الدين لمتغيرات الزمان والمكان، حتى لا تتخلف الأحكام عن التشريع، وقد تحدث الكثير من المُفَكِّرين في هذا الأمر ومنهم جلال الدين السيوطي في كتابه "التنبئة بمن يبعثه الله على رأس كل مائة"، والمراغي الجرجاوي في كتابه "بغية المقتدين، ومنحة المجددين على تحفة المهتدين"، وقد حاول السيوطي في القرن العاشر الهجري وضع الخطوط التنظيمية والقواعد للإطار العام للتفاعل المستمر بين الدين والثَقَافَة، وهو ما نظر له على كونه "فِكْرة التجديد في الدين" ووضعها في ما سماه "تحفة المهتدين في بيان أسماء المجددين" وهو الذي أتمه المراغي من بعده في القرن الثالث عشر الهجري[1].

[1] أمين الخولي: المجددون في الإسلام، ٢٠٠٠م، ص٥-١٠.

مقدمة عامة

الدراسة النظرية

الفصل الأول

2 الفصل الثاني: القيم الثقافية الإسلامية المشتركة الأكثر في المجتمعات الإسلامية

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الدراسة التطبيقية و التحليلية

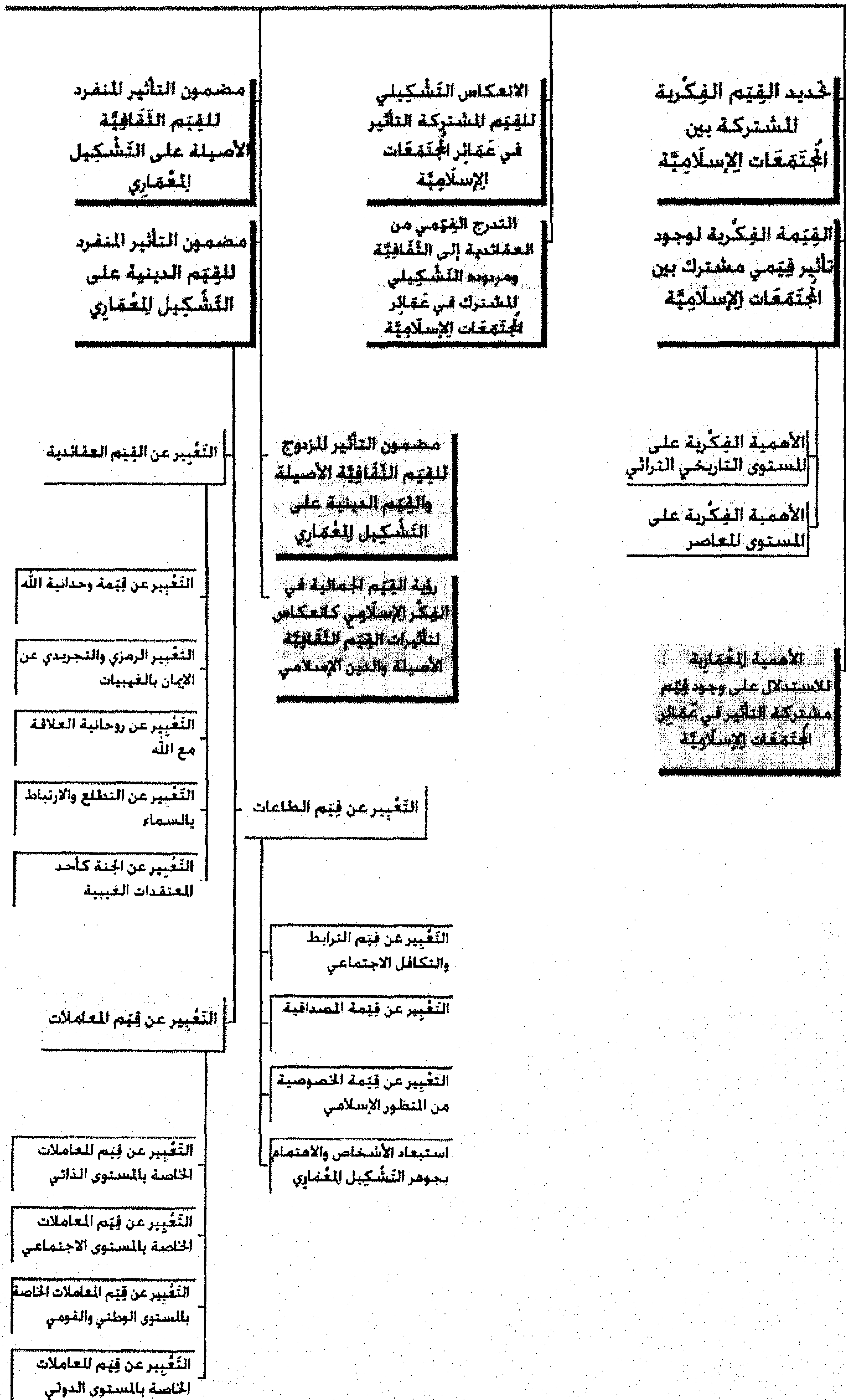
الفصل السادس

الفصل السابع

المراجع

الملحقات

2 الفصل الثاني: القيم الثقافيّة الإسلاميّة المشتركة التأثير في المجتمعات الإسلاميّة



الفصل الثاني: القيَم الثَّقافيَّة الإسلاَميَّة المشتركة التأثير في المُجتمَعات الإسلاَميَّة

تمهيد:

يرى العديد من المُفَكِّرين أن هناك ضرورة إلى الإلمام بالتُراث والمعاصرة والتوجهات المُستَقبَلِيَّة، وإلى الربط بينهما بالوسيلة التي تتيح التطور والتميز للنتاج المِعْمَاري للأجيال المعاصرة والمُستَقبَلِيَّة، ودون أن تُفقِدها الهوية والشخصية المتميزة الموروثة من عَمَائِر الأجيال السابقة[1]، وهذا المفهوم من وجهة النظر التَوَاصُلية الزمانية هو الشق الأول للتَوَاصُل الفِكْري بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، أما من وجهة النظر التَوَاصُلية المكانية وهو الشق الثاني، فهناك رابط بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة يربطهم في كل زمان وهو اتفاق جانب كبير من فِكْر تلك المُجتَمَعَات، وهو ناتج من الارتباط الديني. وقد سبق تناول الجانب التمهيدي في تلك القضية وهو القِيَم الثَّقَافِيَّة الإسلاَميَّة وتأثيراتها على المفهوم المِعْمَارِي لمختلف الشعوب، ولا شك أن تحديد القِيَم المشتركة التأثير في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة يمثل الجانب الأولي من قضية التَوَاصُل، باعتبار أن تلك القِيَم هي علامة التَوَاصُل الفِكْري على المستويين المكاني والزماني.

---

[1] ورد ذلك المعنى في كثير من الأبحاث واللقاءات الفِكْرية، وفي سلسلة ندوات "أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر" بجمعية أتيليه القاهرة للفنانين والكتاب اتفق الحضور على ذلك المعنى فيما عدا قلة رأت ضرورة الاهتمام بالمُعَاصَرَة كمنهج وأسلوب فِكْري شامل، كذلك فهناك العديد من المؤلفات التي تصيغ ذلك المعنى، انظر:

- زكي نجيب محمود. دكتور: تجديد الفِكْر العربي، ١٩٩٣م.
- اتحاد المِعْمَاريين المصريين: بيان الإسكندرية ٩٠، ٣ نوفمبر ١٩٩٠م.
- يحيى الزيني. دكتور: حوار مباشر بمسكنه بالزمالك، الأربعاء ١٥ / ٣ / ١٩٩٥م.

٢-١ تحديد القِيَم الفِكْرية المشتركة بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

يؤكد العديد من المُفَكِّرين في العالم الإسلاَمِي وفي غيره على أن الثَّقَافَة – الثَّقَافَات الإسلاَمِيَّة ليست تركيبة منعزلة، أو مفصولة، أو مغلقة على التحيز والتعصب بين كل مجتمع إسلاَمِي وآخر، بل هي مقوم عضوي متفاعل مع مقومات أخرى في كيان إسلاَمِي أشمل، فالعناصر المشتركة واضحة وجلية في داخل ذلك الكيان[١]، فلا شك من اتفاق المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في مجموعة واسعة، وأساسية، وجوهرية من القِيَم الثَّقَافِيَّة، فضلاً عن القِيَم الدينية التي تمثل السبب شبه الأساسي في عملية اشتراك القِيَم الثَّقَافِيَّة[٢].

ويرى البعض أن هناك دافعاً قوياً للاتفاق القِيَمي بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وهو العامل المؤثر والفعال في عملية وجود قِيَم فِكْرية مشتركة، فالحضارة الإسلاَمِيَّة تقوم على مفهوم فِكْري جوهري يؤثر في عملية الترابط بين القِيَم الفِكْرية للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وهو "**رد هذا الوجود كله إلى إرادة الذات الإلهية السرمدية الأزلية الأبدية**"، فهذا التصور يضع النواة الأساسية لعملية اشتراك القِيَم الفِكْرية بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ثم يتكون الدين حول تلك النواة فيكون الدين هو المؤثر الأشمل في تلك العملية، فيقوم المفهوم الفِكْري الأساسي ابتداءً على تعريف الناس بربهم تعريفاً كاملاً شاملاً، يعرفهم بذاته سبحانه، ويعرفهم بصفاته، ويعرفهم بخصائص الألوهية المتفردة، كما يعرفهم بأثر هذه الألوهية في الكون، وفي الناس، وفي جميع العوالم والأمم الحية، ويتم هذا التعريف على نطاق واسع جداً في القُرآنُ الكَريمُ، فيصبح معه معنى الوجود الإلهي في النفس البشرية، معنىً أكيداً، واضحاً، موحياً، مؤثراً، فتعيش معه النفس البشرية في التزام لا تتفلت منه، ولا تنساه، ولا تغفله، لأنه من القوة والوضوح والفاعلية، بحيث يواجه النفس دائماً، ويتراءى لها دائماً ويؤثر فيها باستمرار[٣].

على حين يرى البعض الآخر أن أهم ما يميز الاتفاق بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هو أن المشترك بينهم جميعاً هو طبيعة العقل ذاتها قبل طبيعة القِيَم، وبالتالي فهذه الرؤية تعتبر أن العامل المؤثر والفعال لوجود قِيَم مشتركة هو اتفاق طبيعة العقل، وطبيعة العقل من وجهة النظر هذه تعني جوهر الفِكْر ولبه، وهي جوهر القِيَم الدينية التي أثرت على العقل،

---

١ إدوار الخراط: الأصالة الثَّقَافِيَّة والهوية الوطنية، أكتوبر ٢٠٠٤م، ص ٢٦.

٢ إدوار الخراط: الأصالة الثَّقَافِيَّة والهوية الوطنية، أكتوبر ٢٠٠٤م، ص ٢٩.

٣ كريم جبر الحسن: خصائص الحضارة الإسلاَمِيَّة، www.alminhaj.org، ٣١/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م.

وصاغت بناءه القِيَمي الأولي الذي يؤثر على كل ظواهر تبني العقل للقِيَم الفِكْرية والثَّقَافِيَّة، وهي سمة تربو على الاتفاق القِيَمي وتعلوها وتقود إليها بالمنطق، وقد أورثت هذه السمة على مدار التفاعلات المستمرة بين الإنسان والدين، العالمية الإسلاَمِيَّة[1].

ويرى الشيخ "عبد الكريم آل نجف" أن طبيعة العقل هذه أورثت تفاعلاً بين المطلق والمحدود، وهي واحدة من أكبر الجدليات في العالم بصفة عامة والعالم الإسلاَمِي بصفة خاصة، ويرى أنه لا يستطيع الإنسان ان يجد لتلك الجدلية حلاً خارج إطار الدين الإسلاَمِي الصحيح.

- فأولاً: الإيمان بالمطلق بكيفية تطبيقية تخرج عن حد الاعتدال انسياق إلى عالم مثالي ورؤية طوباوية تنكر المحدود، وتحلق في الخيال وتهرب بأصحابها عوالم غير موجودة، فراراً من المحدودية، وفزعاً إلى المطلق، فهو هروب من محدودية الوجود المادي إلى محدودية أضيق هي محدودية الرهبنة والتصوف.
- وثانياً: وعلى العكس مما سبق فالانفصال عن المطلق والانقطاع إلى المحدود، بوصفه الواقع الملموس الذي ترتبط به حياة الإنسان، هو تحويل المحدود إلى مطلق، وبالتالي لا يعتبر ذلك انفصال عن المطلق الحقيقي إلا على أساس التبعية لمطلق زائف مصطنع.

وهكذا يقف الفِكْر الإنساني بين أمرين، محدود يفرض نفسه على كل حال، ومطلق لا يمكن الفرار منه، فإنكار المحدود وقوع في محدود أضيق، وإنكار المطلق وقوع في الفراغ واللاانتماء، فيصبح المحدود محور الوجود، وهذا هو معنى الإطلاق الزائف، ومن ثم يكون دور الدين الإسلاَمِي في فك تلك الرموز، وإعادة تَشْكِيل العقل، وهو المعنى الذي سماه الشيخ "عبد الكريم آل نجف" اتفاق طبيعة العقل[2].

والايمان بالمطلق لابد من أن يقود إلى الاعتراف بالمحدود الذي خلق من قبله وصار آية دالةً عليه، فرسالة المطلق الحقيقي إلى المخلوق المحدود جاءت لتخرج الإنسان من المحدودية لتربطه بالمطلق اللامتناهي، ولترسم له من خلال ذلك علاقة متوازية مع

---

[1] عبد الكريم آل نجف. الشيخ، العالمية الإسلاَمِيَّة "المفهوم والخصائص"، www.alminhaj.org، ٦/ ينـاير/ ٢٠٠٥م.

[2] عبد الكريم آل نجف. الشيخ، العالمية الإسلاَمِيَّة "المفهوم والخصائص"، www.alminhaj.org، ٦٠/ ينـاير/ ٢٠٠٥م.

الوجود المحيط به، ولتبين له أن المطلق الحقيقي لا تنشا بينه وبين المحدود علاقة جدلية، إنما هذه العلاقة تظهر عندما يصطنع المحدود مطلقا زائفا، أو عندما يزيف بعض خصوصيات المطلق الحقيقي. فتكون العلاقة بينهما جدلية صعبة، ولتثبت له من خلال ذلك، أن الحاجة إلى المطلق حاجة حقيقية ماسة، وأن الانفصال عنه أمر متعذر[١]، فمن هذه الرؤية التجريدية والفلسفية لطبيعة الاشتراك القِيَمي بين المُجتَمَعَات الإِسلاَميَّة، يتشكل انعكاس واسع على الساحة الاجتماعية، فما هو ملموس من العلاقة الجدلية بين المطلق والمحدود يلمس على الساحة الاجتماعية من خلال صور شتى تأتي في مقدمتها العلاقة بين دائرتين من الانتماء هما:

- دائرة الانتماء الكوني والإنساني الكبرى
- دائرة الانتماء المحلي الصغرى

والسؤال الذي استوقف كثير من المُفَكِّرين في العالم الإِسلاَمِي وغيره هو "أيهما الأصل وأيهما الفرع؟"، فجائت وجهتي نظر كلتاهما يخرج عن جوهر الدين الإِسلاَمِي وهما:

- أن هناك من أعطى كل تقدير وحسبان للدائرة الكبرى، وأنكر الدائرة الصغرى معتبراً الروابط القبلية والقومية والوطنية مظاهر برجوازية، تنتمي لمرحلة تاريخية بائدة، أو أنها في طريقها للانتهاء، وأن البشرية ماضية قدماً نحو الأممية، وكان هذا السلوك طوباوياً حالماً لم يستطع أن يؤثر في الواقع شيئاً، وسرعان ما أثبتت التجربة فشل هذه الرؤية، وبينت أن غلو أصحابها بالدائرة الكبرى لم يبعدهم عن تأثير الدائرة الصغرى، فعلى سبيل المثال لم تكن الأممية السوفيتية إلا أممية الأمة الروسية ومحوريتها للأقمار السوفيتية الدائرة في فلكها، والتي سرعان ما انفصلت عنها عند سنوح الفرصة التاريخية المؤاتية لذلك.
- وهناك من سلك سلوكاً عكسياً، فأعطى كل تقدير وحسبان للدائرة الصغرى معتبراً الدائرة الكبرى امتدادا هامشيا لها، وهذا ماجعل الأمم تتبارى في أن تكون القطب القائد للبشرية والمحور الذي تدور باقي الأمم من حوله، فقد هتف الألمان للعرق الآري الرفيع، ونادى الانجليز نداءهم المعروف "سودي يا بريطانيا واحكمي"، ويدعي الأمريكان اليوم أن التاريخ قد انتهى على أيديهم، ولا شك أن هذا الميل

[١] عبد الكريم آل نجف. الشيخ، العالمية الإِسلاَميَّة "المفهوم والخصائص"، www.alminhaj.org، ٦/ ينـاير/ ٢٠٠٥م.

موجود في أمم أخرى كثيرة، حتى ولو كان شعوراً كسيراً يتشبث بالماضي ويتأسف للحاضر وينظر بعين الأمل للمستقبل، ولا يعتبر هذا انكاراً للدائرة الكبرى، حيث ادعى منتهجيه أن دائرتهم القومية الصغرى هي نفسها الدائرة البشرية الكبرى، فرؤيتهم للتاريخ والحضارة الإنسانية نبعت من خلال تاريخهم وحضارتهم الذاتية، فلم يحذف المطلق في هذه الرؤية، وإنما تم تحويل المحدود إلى مطلق زائف.

وفي هذا التناقض بين وجهتي النظر يضع الدين الإسلاَمِي الرؤية التكاملية للدائرتين، فالأمر بين الدائرتين الانتمائيتين الكبرى والصغرى وما حدث من نزاع فِكْري بينهما كان بسبب غياب الدور السماوي الذي يؤلف بينهما، فهما دائرة واحدة ذات وجهين، وليستا دائرتين جدليتين متصارعتين، فقد قال تعالى "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ*"[1].

إن جوهر الرسالة الإسلاَميَّة يعمل دائماً على إخراج الإنسان مما يتورط فيه من محن ومشاكل فِكْرية ناشئة عن المحدودية التي تجعل المحدود مطلقاً تارة، وتزيف المطلق بإضفاء خصائص المحدود عليه تارةً أخرى، ولذا **فلا يكتفي الدين الإسلاَمِي بإسداء الحلول المباشرة فقط، وإنما يعمل على معالجة حالة المحدودية من خلال وسائل جذرية تمثل جوهر الارتباط القِيَمي بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة على اختلاف أصولها العرقية، حيث يهدف الإسلاَم بهذا الارتباط إلى تحقيق التكامل بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في مخاطبة العالم من خلال تلك الوسائل وهي:**

- **الارتباط بالمطلق سبحانه وتعالى:** فارتباط الإنسان باللّه، هو الإطار الذي يتعرف من خلاله الإنسان المحدود على العالم اللامتناهي، فيتحفز للحد من طغيان المادة ويتوق للخلاص من أطر المحدودية التي يحل فيها، فتتسع آفاقه الذهنية بحيث تتجاوز عالم المادة لتنهل من ما وراء المادة من فِكْر.
- **الحث على الخروج من إطاري الزمان والمكان إلى ما هو أبعد منهما:** ففي القُرآنُ الكَريمُ ثلاث عشرة آية تدعو إلى السير في الأرض، والبحث في أحوال الأمم السابقة، والتدبر في المصائر التي وصلت إليها، واكتشاف السنن التاريخية التي جرت عليها، كقوله تعالى "أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الحجرات، الآية ١٣.

كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ..."[1]، فهذه الآيات تحمل دعوة مزدوجة للخروج من قوقعة الزمان والمكان اللذين يحل فيهما الإنسان إلى الزمان والمكان البعيدين عنه، بحثاً عن رؤية أكثر شمولاً للكون، والتي لا يتم اكتشافها إلا عند خروج الإنسان من محدودية الزمان والمكان والتعرف على الآفاق البعيدة عنهما، فالحقيقة لا تتضح إلا بعد استيعاب الزمان بتمامه والمكان بأكمل أبعاده.

- **التنبيه على حقائق وقوانين ما وراء الطبيعة** والغيبيات: ويشمل القُرآنُ الكَرِيمَ على موضوعات كثيرة من شأنها إلفات نظر العقل البشري إلى حقائق وقوانين كونية طبيعية، لم يكن العقل قد أدركها يوم نزول الوحي، مثل قانون الزوجية العام القائل "وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ*"[2]، وإلى حقائق وقوانين كونية أخرى تنتمي إلى عالم آخر غير معاصر، أو تمثل استثناءاً من العالم المعاصر، فهي حقائق وقوانين ما ورائية أو غيبية ليس بإمكان العقل البشري أن يتوصل إليها بنفسه أو أن يدرك كنهها يوما ما، كولادة عيسى "ع" من غير أب، وتكلمه وهو في المهد، وقيامه بإحياء الموتى، وبعثه بالنبوة وهو لا يزال في مرحلة الطفولة، وعدم احتراق إبراهيم "ع" بالنار، وتسخير الريح لسليمان "ع"، وتكلمه مع الحيوانات، والإسراء بالنبي الأعظم "ص" من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم إرجاعه إلى محله في ليلة واحدة، والإشارة إلى وجود الجن والشيطان، فجميع هذه الحقائق الماورائية والغيبية تفتح أمام الذهن البشري نافذة واسعة للاطلال على أكوان وعوالم وقوانين غير التي يعيشها الإنسان في عالمه، ولتنصحه بعدم الاكتفاء بالنظر إلى العالم الذي يعيش فيه، لأن هذا العالم لا يمثل الحقيقة الكونية الكاملة، بل هو الجانب المحسوس منها فقط، وهناك جوانب أخرى في هذه الحقيقة على الإنسان أن يأخذها بنظر الاعتبار، ويحسب لها ما تستحقه من الحساب، فالعقل الذي يبحث وينقب عن حقائق الوجود أوسع وأكمل من العقل الذي يبحث وينقب في جزء محدود منها، والعقل الذي يتحرك في دائرة أوسع قد يدرك مساحة أكبر من الحقائق الكونية، والعقل الذي يتحرك في دائرة أضيق لا يستطيع أن يجزم بالحقيقة التي أدركها، فما أدركه هو جزء الحقيقة وليس الحقيقة الكاملة، ومن هنا نجد القرآن ينبه على القوانين الكونية الطبيعية التي لم تكتشف

---

[1] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة غافر، من الآية ٢١.

[2] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الذاريات، الآية ٤٩.

بعد، كما ينبه على حقائق وقوانين كونية ماورائية وغيبية ليكشف جانباً من الواقع الكوني لم يعرفه الإنسان وحده، حرصاً على أن يتحرك العقل في الساحة الكونية بشمول أكثر، من أجل أن يتوصل إلى جانب أكثر من الحقائق. ويتأكد هذا الاتجاه من القُرآنُ الكَريمُ عندما يتحدث عن يوم سيشهد انهدام النظام الكوني القائم، وذلك في قوله تعالى "يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاء مَوْرًا* وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا*"[1]، وقوله تعالى "فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ* وَإِذَا السَّمَاء فُرِجَتْ* وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ*"[2]، وقوله تعالى "إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ* وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ* وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ* وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ* وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ*"[3]، وقوله تعالى "إِذَا السَّمَاء انفَطَرَتْ* وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ* وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ*"[4]، وكل ذلك يدل على أن النظام الكوني القائم سوف ينهدم وأن المصير النهائي للإنسان يرتبط بنظام كوني آخر لا تعرف حقائقه وقوانينه وخصائصه، وهذا ما يحفز الذهن البشري على عدم الانحصار في إطار الكون المعاصر، والتطلع للكون الآخر الذي سيستضيف الإنسان في نهاية المطاف، فيزداد الذهن بذلك اتساعاً ووعياً.

- **العالمية على الصعيد الإنساني:** وتعني العالمية على الصعيد الإنساني أن الدين رسالة اللّه إلى العالم بأسره، وليس رسالة إلى إقليم بعينه أو قومية خاصة، فقد قال تعالى "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ*"[5]، وعالمية الإسلاَم ليست خاصة بجيل من البشرية دون آخر، فالبشرية بجميع أجيالها مشمولة بهذه النظرة العالمية، وهي جميعاً أمة واحدة، فقد قال تعالى مخاطباً أنبياءه "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ*"[6]، وهكذا فعالمية الإسلاَم لا تقتصر على الامتداد أفقياً واستيعاب المكان فحسب، بل تمتد في عمود الزمان بصوره الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل، وهذه العالمية تشكل رافداً آخر من روافد الأفق الذهني الواسع الذي يسعى الإسلاَم لتحلية الإنسان به، ووسيلة أخرى من

---

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الطور، الآيتان ٩-١٠.
[2] القُرآنُ الكَريمُ، سورة المرسلات، الآيات ٨-١٠.
[3] القُرآنُ الكَريمُ، سورة التكوير، الآيات ١-٦.
[4] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الانفطار، الآيات ١-٣.
[5] القُرآنُ الكَريمُ، سورة سبأ، الآية ٢٨.
[6] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الأنبياء، الآية ٩٢.

وسائل إخراج الشخصية الإنسانية من كينونتها المحلية إلى الأفق الإنساني والكوني الرحيب، فعالمية الإسلاَم تمثل أحد أهم أجزاء جوهر الارتباط القِيَمي بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة حيث أن ألفة الإنسان لبيئته المحلية وانحصاره بها يجعله مفرطاً في إعلاء شأنها والمغالاة بها، ومتطرفاً في التقليل من شأن الآخرين، ومخالفاً للحقيقة في الجهتين، والتاريخ الإنساني حافل بالادعاءات المتعصبة الصادرة عن قبائل وقوميات وشعوب مختلفة ترى نفسها بشراً وترى من عداها أقل شأناً وتعتبرهم بشراً من الدرجة الثانية أو الثالثة، بل إن التاريخ الحديث شهد محاولات فِكْرية عديدة نظرت علمياً لمثل تلك الادعاءات. الأمر الذي يكشف عن مدى حاجة الإنسان، مهما تقدم حضارياً، إلى هدي السماء الذي يآخي بينه وبين الآخر ويجمعهما في إطار واحد.

وهكذا فقد أوجدت الرؤية الإسلاَميَّة لمفهوم المطلق والمحدود إرتباطاً أساسياً بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، أفرزت من خلاله العديد من القِيَم الفِكْرية المشتركة بين تلك المُجتَمَعَات، فكان منشأ الاتفاق القِيَمي هو الدين، أما جوهر الاتفاق القِيَمي بين مُجتَمَعَات متباينة الأصل هو رؤية الإسلاَم الخاصة لمفهومي المطلق والمحدود.

٢-٢ القِيَمة الفِكْرية لوجود تأثير قِيَمي مشترك بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

تمثل القِيَمة الفِكْرية لوجود تأثير قِيَمي مشترك بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة الإطار العام المفعل لكل القِيَم الحضارية للتَوَاصُل الفِكْري بمستوييه المكاني والزماني بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فالقِيَمة المِعْمَارية للتَوَاصُل الفِكْري تنبع من القِيَمة الفِكْرية، والعِمَارَة وغيرها من أوجه الحضارة وكياناتها لكل منها نطاق تأثيره في حياة المُجتَمَعَات، ولذا فلكل منها القِيَمة الحضارية بالشكل الخاص بها. والقِيَمة الفِكْرية لوجود تأثير قِيَمي مشترك بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تنبع أهمية وجود المنظم العام لجملة عمليات التَوَاصُل بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة وفئاتها، في شتى أوجه الحضارة وقطاعاتها ووسائل وأساليب التَوَاصُل بمستوييه المكاني والزماني، وهي قِيَمة وجود الحافظ للقِيَم الجمالية النابعة من ذلك التَوَاصُل خلال كل مجال حضاري على حدة.

وإذا كان أفراد المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة لا يعيشون نفس الظروف ولا يتعرضون لنفس التأثير الحضاري بنفس الدرجة تماماً، وإنما يتباينون في تأثرهم بالثّقَافَة والفِكْر الإسلاَمي

ونتاجه الحضاري، ويرجع ذلك لاختلاف ظروفهم الشخصية وأهوائهم، واختلاف قدراتهم على استيعاب الثَّقَافَة ونتاجها الحضاري، فمن ذلك تنبع قِيَمة التنوع في التأثر الثَّقَافِي خلال المنجزات الحضارية ولا سيما العِمَارَة على مستويين هما:

- التنوع على مستوى ثَقَافَة كل مجتمع على حدة.
- التنوع على مستوى كل فئة اجتماعية داخل المجتمع.

ويمكن تقسيم أهمية القِيَمة الفِكْرية لوجود تأثير قِيَمي مشترك بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة إلى جانبين أساسيين هما:

- الأهمية الفِكْرية على المستوى التاريخي التراثي.
- الأهمية الفِكْرية على المستوى المعاصر.

فإذا كانت الحضارة بوجه عام ومبسط عبارة عن مجموعة تطبيقات لمجموعة من الأفكار والمفاهيم، وتكوّن تلك الأفكار فيما بينها كل ما يدخل في نطاق كلمة "ثَقَافَة"، فالعِمَارَة بذلك المفهوم هي إحدى المجالات التطبيقية والتَعْبيرية لتلك الأفكار، فإذا كان التُرَاث أو المعاصرة والرؤى المُستَقْبَلِيّة تمثل نتاج فِكْري أفرز أو يفرز نتاجاً مادياً حضارياً بوجهٍ عام ومِعْمَارياً بوجهٍ خاص، فإن فِكْرة التَوَاصُل على المستوى الزماني هي جزء من الأفكار والأهداف الثَّقَافِيَّة للمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة. وبالتالي فإن قِيَمة التَوَاصُل بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة هي قِيَمة ذات أهمية فِكْرية ثَقَافِيَّة في المقام الأول، وهي قِيَمة تطبيقية مِعْمَارية في المقام الثاني وهي مجموعة أخرى من القِيَم التطبيقية في شتى مجالات الحياة بوجه عام، وبما أن "الثَّقَافَة ليست نتاج عملية تآلف اجتماعي تحدث مرة واحدة وإنما هي نشاط مستمر"[1]، فإن ذلك يعني تجدد وتطور قِيَمة التَوَاصُل بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بشتى معاني التَوَاصُل وعلى مستوييه الزماني والمكاني، وبصفة مستمرة في كل المجالات التطبيقية.

٢-٢-١ الأهمية الفِكْرية على المستوى التاريخي التراثي

حيث يرتبط معنى التُرَاث بمعنى الأصولية المتمثلة في الذات القومية، فلا شك أن التُرَاث الخاص بأي كيان اجتماعي محدد لا يمكن أن ينتمي لغيره أو يمثل سواه، فتأتي أهمية

---

[1] باتراليخا تشاترجي: سياسة التراث، الحرب الثَّقَافِيَّة في مدن الهند، ١٩٩٧م، ص ١٠.

الارتباط بالتُرَاث في مضمون التَوَاصُل من قدرته على التَعْبِير عن الشخصية القومية المتفردة[1]، ولا سيما إذا كان لذلك التُرَاث ملامحه الواضحة والمعبرة عن الثَّقَافَة الأصيلة للجماعة. وإذا كانت الشخصية القومية وتأكيد الهوية الفِكْرية والحضارية للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هي مطمح أفرادها للتَعْبِير عن أطر مجالاتهم الفِكْرية والعملية. وحيث أنه لا شك أن التُرَاث يمثل أحد أهم الوسائل والقنوات التي يمكن من خلالها التَعْبِير عن تلك الأهداف، فيكون بذلك التُرَاث الخاص بكل مجتمع إسلاَمِي من أهم وسائل تحقيق ذلك على مستويين هما:

- إظهار الشخصية القومية وتأكيد الهوية الفِكْرية والحضارية على المستوى الخاص بكل مجتمع.
- تأكيد هوية المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بصفة عامة من خلال التكامل في تاكيد كل تُرَاث خاص بكل مجتمع إسلاَمِي مع مثيله في باقي المُجتَمَعَات.

ولا شك أن فهم التُرَاث بمعناه الشامل أمر هام وجوهري في دراسة التَوَاصُل على المستوى الزماني للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة. فالمعنى الشامل للتراث، يبدأ من البواعث التي قام عليها الفِكْر التراثي، وكيفية تبلور ذلك الفِكْر ثم كيف جاءت النواحي التطبيقية والمنجزات العملية كالعِمَارَة، **فتتمثل أهمية التُرَاث في تَعْبِيره عن قدرة الفِكْر على التجسد في الأطر الحضارية من مجالات العلوم والفنون والعِمَارَة والعمران وشتى الجوانب في حضارات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة**، وغير ذلك من شتى نواحي الحضارة، وذلك خلال فترة زمنية محددة ومعروفة تاريخياً. ومن ذلك يمكن تتبع قدرة التُرَاث على إظهار الهوية والشخصية القومية، فالتُرَاث حينما كان واقعاً معاشاً لكيان اجتماعي محدد كان تَعْبِيراً لثَقَافَة ذلك المجتمع ومجسداً له في إطار حضاري، وبعد مضي الزمان يصبح ذلك كله تراثاً، ومن خلال تطوره عبر الزمان، تكمن قِيَمة جديدة هي تَعْبِير التُرَاث عن التطور الحضاري لا القطيعة مع الماضي بسبب كل جديد وعابر، فقراءة التُرَاث خلال الحضارة المعاصرة تمثل تَعْبِيراً عن الهوية والشخصية القومية، أما التغيرات الحضارية المتتالية

[1] جمال سلطان: الغارة على التُرَاث الإسلامي، ١٩٩٠م، ص ٦-١٠.

بغير رابط محدد ومعروف تمثل إضعافاً للهويه وسلباً لها، ومن ذلك فالتُرَاث يمثل تأكيداً لتطور الشخصية والذات القومية عبر التاريخ خلال محور ثَقَافِي ثابت ومؤكد[1].

ومن جهة أخرى فتكامل التُرَاث الخاص بكل مجتمع إسلاَمِي مع مثيله يكون تراثاً متكاملاً، ويعكس وجود الرابط بينهم جميعاً ويظهر التَوَاصُل على المستوى المكاني من خلال الخصائص المشتركة، فتتفردُ الحضارة الإسلاَمِيَّة بخمس خصائص تعكس التكامل بين حضارات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وتُكسبها الطابع المميّز لها بين الحضارات الإنسانية المتعاقبة في الماضي وفي الحاضر على السواء، وهي:

- **الخاصية الأولى:** أنها حضارة إيمانية، انبثقت من العقيدة الإسلاَمِيَّة، فاستوعبت مضامينَها وتشرّبت مبادئها واصطبغت بصبغتها، فهي حضارةٌ توحيديةٌ انطلقت من الإيمان باللّه. وهي حضارةٌ من صنع البشر فعلاً، ولكنها ذات منطلقات إيمانية ومرجعية دينية، فالدين الحنيف من أقوى الدوافع إلى قيامها وإبداعها وازدهارها.
- **الخاصية الثانية:** أنها حضارة إنسانية المنزع عالميةٌ في آفاقها وامتداداتها، لا ترتبط بإقليم جغرافي، ولا بجنس بشري، ولا بمرحلة تاريخية، ولكنها تحتوي جميع الشعوب والأمم، وتصل آثارها إلى مختلف البقاع. فالحضارة الإسلاَمِيَّة قامت على أساس الاعتقاد بأن الإنسان أهمّ مخلوقات الله، وأن جميع الأنشطة البشرية لابد وأن تؤدي إلى سعادته ورفاهيته، وأن كلَّ عمل يُقصد به تحقيقُ هذه الغاية، هو عملٌ في سبيل الله، أي عمل إنساني في المقام الأول.
- **الخاصية الثالثة:** أنها حضارة معطاء؛ أخذت واقتبست من الحضارات والثّقَافَات الإنسانية التي عرفتها شعوب العالم القديم، وأعطت عطاء زاخراً بالعلمِ والمعرفة والفن الإنساني الراقي وبقِيَم الإسلام، وكان عطاؤها لفائدة الإنسانية جمعاء، بلا فوارق عرقية، بل لا فرق بين مسلم وغير مسلم، سواء أكان من أتباع الديانات السماوية أو الوضعية، أم ممّن لا دين لهم من أقوام شتّى كانوا يعيشون في ظل الحضارة الإسلاَمِيَّة.
- **الخاصية الرابعة:** أنها حضارة متوازنة؛ وَازَنَت بين الجانب الروحي وبين الجانب المادي، في اعتدالٍ هو طابعٌ من طوابع الفِكْر الإسلامي، وميزةٌ من مزايا

[1] أحمد قدري. دكتور، وآخرون: تراثنا القومي بين التحدي والاســتجابة "منجــزات ١٩٨٢م _ ١٩٨٥م"، ١٩٨٥م، ص ١٩.

الحضارة الإسلاَميَّة في كل العصور، فلا تفريط ولا إفراط، ولا غلوّ بغير وجه حق، ولا اندفاع في تهوّر، وإنما هو الاعتدال الذي هو من صميم العدالة التي تقام في ظله موازين القسط.

- **الخاصية الخامسة:** أنها حضارة باقية بقاء مبادئ الإسلام. وهي بذلك حضارةٌ ذات خصوصيات متفردة، فالحضارة الإسلاَميَّة ليست حضارة قومية أو عنصرية، وليست ضد الفطرة الإنسانية، والإسلاَم لا يتغير من زمن لآخر، ولكن الحضارة تتعاقب أطوارها وتَتَجَدَّدُ دوراتها على جوهر ثابت هو الإسلام.

وهذه الخصائص الخمس تكتسب الحضارة الإسلاَميَّة طابع الديمومة والاستمرار، المكتسب من مبادئ الدين الحنيف، لأنها نابعةٌ منه، ولصيقةٌ به، ويكون الإسلاَم في تلك الحضارة بمثابة الجوهر النفيس الذي لا يتبدل ولا يتغيّر مهما تبدلت الأحوال[1].

٢-٢-٢ الأهمية الفِكْرية على المستوى المعاصر

تمثل المعاصرة الكيان الذي يعاش فيه الآن بكل مكوناته المادية والفِكْرية، وروح المعاصرة هى تلك القِيَمة الجوهرية فى معنى المعاصرة والشئ المميز لعصر بذاته عن سواه من العصور، فهي بذلك جوهر قوالبه المادية والفِكْرية، وهى اللب الذى تدور فى فلكه كل ماديات وأفكار العصر ورؤى فنونه ومخرجاته الإنسانية. ويعنى الارتباط بالمعاصرة مواكبة الظروف والأحداث والثَقَافَة فى الزمن الحاضر، وهي دليلاً على الحياة ومعنى من معانيها الذي وضحه المنهج الإسلاَمِي في حثه على العمل والعطاء بصفة مستمرة، فقد يعنى توقف التطور توقف قدرة الإنسان على العطاء، فلو لم تكن المعاصرة موجودة فى الماضى لما أصبح الماضى موجوداً بعد ذلك فى صورة تراث، ومن جهة أخرى فإن حصر القِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية وفاعليتها وعطائها الحضارى بفترة تاريخية معينة أمر يتنافى مع فِكْرة التطور والتكامل بين الماضى والحاضر والمستقبل، ويتنافى مع المفاهيم الإسلاَمِيَّة وبالتالي القِيَم المشتركة بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ككل، فعلى مستوى تُرَاث المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة فإن حصر القِيَم الإسلاَمِيَّة وفاعليتها وعطائها الحضاري بفترة معينة من التاريخ الإسلاَمِي يمثل تعارضاً كبيراً وتنافياً مع مفهوم صلاحية الفِكْر

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: خصائص الحضارة الإسلاَمِيَّة وآفاق المستقبل، www.isesco.org.ma، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

الإسلاَمِي لكل زمان[1]. والتخلى عن المعاصرة يمثل خطراً كبيراً بالحياة الفِكْرية والثَّقَافِيَّة، فالحياة الثَّقَافِيَّة بحاجة إلى المتابعة والنمو والاستمرار فهى تشبه الكائن الحى المتصل ماضيه بحاضره بمستقبله، فإذا انفصل عن حاضره فإن ذلك يفقده قواماً جوهرياً من قواماته[2].

وقد تتحدد مشكلة التخلى عن المعاصرة نوعياً في أغلب المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة إذا ما فهم خطأ الطرح الشائع الذى جعل من مفهوم التُرَاث والمعاصرة طرفى نقيض يجب الاختيار من بين أحدهما، فالمقدمات المخطئة تقود غالباً إلى نتائج مخطئة، وأنه لا يوجد إلا إمكانية اختيار أحد من الأمرين للانتهاج به والسير فى فِكْره إما التُرَاث وإما المعاصرة[3]. فالمعاصرة فى حد ذاتها هدف ومنهج إسلاَمِي ومن الخطأ مقارنته بالتُرَاث أو مقارنة التُرَاث به، فكلاهما منهجان متكاملان. ولا تقل أهمية المعاصرة كقضية مطروحة على الساحة الثَّقَافِيَّة عن أى قضية ثَقَافِيَّة أخرى بل إنها تزيد، فهى التزام الإنسان بحاضره وبنفسه لصالح من يأتي بعده، فلم يذكر عصر في التاريخ إذا كان صورة لما جاء قبله وتكراراً له، وهنا تكمن رؤية المعاصرة على أنها إدراك العصر وإثباته فى تسلسل الزمن كقِيَمة ثَقَافِيَّة لها تَعْبيرها عن الثَّقَافَة كوجود قائم صالح لزمنه له قوانينه التي يمكنها التشكل في إطار حضاري مناسب للجماعة، بالإضافة إلى أن المعاصرة تمثل امتداد الماضي نحو المستقبل[4]، فالمعاصرة بهذا المنطق هي الشق الثاني في مفهوم التَوَاصُل على المستوى الزماني، وباعتبار أن التَوَاصُل عملية مستمرة من الماضي للحاضر للمستقبل تكون المعاصرة بذلك المنطق هي الشق الأكبر في مفهوم التَوَاصُل فهي ليست مجرد التزام بالحاضر وأنما هي التزام بالحاضر خلال نظرة مُسْتَقْبَلِيَّة طامحة.

٢-٣ الأهمية المِعْمَارية للاستدلال على وجود قِيَم مشتركة التأثير في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

لا شك أن العِمَارَة والعمران تعكس جزءاً من جوانب التغير وطبيعته في كل مرحلة من مراحل تاريخ الأمم، فهي تمثل أحد أهم جوانب الحضارة، وتعتبر بمثابة جزء كبير وهام

[1] أكرم ضياء العمري. دكتور: التُرَاث والمُعَاصَرَة، ١٩٨٦م، ص ١٣.

[2] يوسف ميخائيل أسعد: الثَّقَافَة ومستقبل الشباب، ص ١٤٩.

[3] أكرم ضياء العمري. دكتور: التُرَاث والمُعَاصَرَة، ١٩٨٦م، ص ١٢-١٣.

[4] اتحاد المِعْمَاريين المصريين: إعلان القاهرة ٩٣، ١٠-١١ مايو ١٩٩٣م.

من الجوانب التي تشرح التاريخ وتعبر عنه، فهي تعكس صور المجتمع في رحلته عبر العصور، فليس من إنسان عالمى لا يحده مكان أو تاريخ، بل الإنسان لا بد أن ينتمي لأمة وحضارة وبيئة اجتماعية وطبيعية محددة، فعند الحديث عن العِمَارَة يصبح من الضرورى تحديد هوية الإنسان للتعرف على حاجاته الروحية والمادية[1]. وتمثل الأهمية المِعْمَارية للتوَاصُل سواءً على المستوى الزماني أو على المستوى المكاني بين المُجتمَعَات الإسلاَميّة أحد الأهميات الحضارية بصفة عامة باعتبار العِمَارَة جزءاً من الحضارة وصورة من صورها. ويتكون التوَاصُل من مجموعة من الارتباطات القِيَمية سواءً زمانياً أو مكانياً، والارتباط القِيَمي لا يعني التطابق بل هو اشتراك لبعض القِيَم الثّقَافيّة بين جماعة وأخرى ترتبط بها، فتكون أهمية الاشتراك القِيَمي بين المُجتمَعَات الإسلاَميّة متأتية من أهمية وجود التوَاصُل، ووجود التأثير المشترك بين القِيَم الثّقَافيّة على مستوى النتاج المِعْمَاري والعمراني في المُجتمَعَات الإسلاَميّة يمثل الأهمية على المستوى المِعْمَاري.

واستهداف الجماعة للتوَاصُل كهدف ثّقَافِي هي عملية تتعدد سبل تحقيقها في تكامل حسب تعدد وتنوع التطبيقات الحضارية المعاصرة. فيظهر التوَاصُل في كل أوجه وتطبيقات الحضارة في إطار من المعنى الثّقَافِي للتوَاصُل، وبذلك فالأهمية المِعْمَارية للتوَاصُل تتمثل بدايةً في كون التوَاصُل خلال العِمَارَة عبارة عن جزء من الخطة الثّقَافيّة للمُجتمَعَات الإسلاَميّة، وتتميز العِمَارَة في تحقيق هذا الهدف عن باقي تطبيقات الحضارة في كون العِمَارَة عملاً حضارياً ذا تأثير مستمر وفعال وذو قراءة ميسورة من كل فئات المُجتمَعَات الثّقَافيّة.

والاستدلال على وجود قِيَم مشتركة التأثير في عَمَائر المُجتمَعَات الإسلاَميّة هو بمثابة الاستدلال على وجود توَاصُل قائم غير مستهدف وغير مقصود، ولكنه نتاج طبيعي ناشئ من الارتباط القِيَمي بين المُجتمَعَات الإسلاَميّة، ويعني وجوده أنه يمكن قصده تفعيله وتنميته بالطريقة التي تؤكد التوَاصُل بين عَمَائر المُجتمَعَات الإسلاَميّة، وما أشار إليه رأي العديد من المُفَكّرين أن هناك ضرورة من الالتزام من جانب العِمَارَة تجاه الكل، وذلك فى أن يكمن صدقها فى كلتيها أو على الأقل فى إيحائها للوحدة الكاملة فعلى العِمَارَة ضم الوحدة الصعبة من خلال الاحتواء لا الوحدة السهلة من خلال الاستبعاد[2].

---

[1] عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثة والتّراث في العِمَارَة العربية الإسلاَميّة، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٨م.

[2] عبد الله عبد العزيز. دكتور: التنسيق الحضاري ضرورة وحتمية، ديسمبر ١٩٩٤م.

روبرت فينتوري: التعقيد والتناقض في العِمَارَة، ١٩٨٧م، ص ٣١.

٢-٤ الانعكاس التَّشْكيلي للقِيَم المشتركة التأثير في عَمَائِر المُجتَمَعات الإسلاَميَّة

عند دراسة الجوانب التَّشكِيلية لعَمَائِر مجموعة من المُجتَمَعات المتجانسة مثل المُجتَمَعات الإسلاَميَّة لا بد من الإشارة إلى أهمية التمييز بين التَّوَاصُل التَّشْكِيلي الناتج من التَّوَاصُل الزمني لمجتمع ما من المُجتَمَعات الإسلاَميَّة، والتَّوَاصُل التَّشْكِيلي الناتج من التَّوَاصُل الفِكْري الرابط بين المُجتَمَعات الإسلاَميَّة ككل. فالأمم تمر بفترات أو حقبات تاريخية متتالية لا يفصلها عن بعضها فاصل، إلا أنه يميزها عن بعضها البعض ذلك التباين الحادث بين ظروف كل فترة وأخرى، ويميزها أيضاً ذلك التجانس الحادث بين أجزاء كل فترة، فالفترات أو الحقبات التاريخية يكون عادةً متجانسة في ذاتها متباينة فيما بينها. وبذلك تكون دراسة فترة زمنية محددة تاريخياً عملية تبدأ بتبين النواحي التي تميز تلك الفترة، وتشكل عوامل التجانس بين أجزائها، وبالتالي عوامل التباين والتَّوَاصُل بينها وبين الفترات التي سبقتها والفترات التي تلتها، وذلك المستوى الأول من الدراسة وهو المستوى الزماني، أما المستوى الآخر وهو الترابط أو التَّوَاصُل الحادث بين المُجتَمَعات ككل فهو المتمثل في عملية الاشتراك القِيَمي بين المُجتَمَعات الإسلاَميَّة، والتي تؤسس الترابط التَّشْكِيلي فيما بين تلك العَمَائِر، فحضارات المُجتَمَعات الإسلاَميَّة بالرغم من تباينها في ظروف شتى إلا أنها تمثل تجانساً فِكْرياً متمثلاً في اتفاق التأثير الديني على عموم فِكْر تلك المُجتَمَعات. وقد مثلت عَمَائِر المُجتَمَعات الإسلاَميَّة على مر العصور المرآة التي تنعكس عليها المقومات البيئية، والثَّقَافِيَّة، والحضارية، وبالرغم من تباين تلك المقومات إلا أنها تحمل في عمومياتها وتفاصيلها كثير من القِيَم الجمالية المعبرة عن جوهر الفِكْر الإسلامي، والنابع من إحكام الصياغة المِعْمَارية للفِكْر، قبل الجمال الحسي النابع من إحكام تناول الشكل. وقد انعكس الالتزام بالقِيَم الجمالية بصفة عامة على إبراز العَمَائِر الإسلاَميَّة لنوعيات وقِيَم الجمال المختلفة بين جمال حسي وعاطفي وفِكْري[1]. فتميزت المعطيات المِعْمَارية والعمرانية بالصدق والنقاء والتكامل ووحدة الطابع، والتباين إلى جانب احترام المقياس الإنساني[2]، والمضامين الإسلاَميَّة التي قامت عليها عَمَائِر المُجتَمَعات الإسلاَميَّة تتمثل في مجموعة قِيَم مثل الحفاظ على الأسرة والمجتمع، ورعاية حقوق الجار وعدم الإضرار بالآخرين، وعدم التطاول في البنيان، وعدم التباهي بذلك حتى لو كان في المسجد، كذلك مضمون فلسفي احتوته الثَّقَافَة الإسلاَميَّة وعبرت عنه

---

[1] تصنيف الجمال على هذا النحو، انظر: أميرة حلمي مطر. دكتور: مقدمة في علم الجمال، ١٩٧٠م.

[2] محمد أمين. دكتور: محاضرات نظريات العِمَارَة "العِمَارَة الإسلاَميَّة"، ١٩٩١م/١٩٩٢م.

وانعكس في فنونها كالعِمَارَة، مثل العلاقة بين تربيع الكعبة والجهات الأربع التي ترمز لأركان العالم، والعلاقة بين القبة وتدوير السماء، ودوران الطواف حول الكعبة ودوران الأرض حول محورها القطبي، فكانت عِمَارَة المجتمع من الخارج، وعِمَارَة الفرد من الداخل، فالفِكْر الإسلاَمِي بهذا الشكل عامل مؤثر في صميم الرؤية المِعْمَارِية[١].

وقد شُكِلَت ملامح العَمَائِر وطبائعها العمرانية في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة من خلال مجموعة من المؤثرات والمحددات، فمنها ما يرجع إلى تأثير الطبيعة البيئية والجغرافية للمكان "الثوابت"، ومنها ما يتعلق بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية "المتغيرات"، ومنها ما يرجع لتأثير الفِكْر الإسلاَمِي على المجتمع بمنظوماته الفِكْرية المتكاملة، فهو روحي يرتبط بالثوابت والمعتقدات الدينية ويصعب تبدله من مجتمع إسلاَمِي أو عصر لآخر، ومنها ما هو معنوي ويتمثل في القِيَم الجمالية الموروثة والمكتسبة[٢]. بذلك اكتسبت العَمَائِر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة أنساقاً متمايزة حيناً ومتوافقة حيناً تخضع أطرها العامة للمدلول العقائدي، ولطبائع المُجتَمَعَات، وللجوانب البيئية المميزة لكل مجتمع. فاختلفت تأثيرات القِيَم الثّقَافِيَّة على العَمَائِر الإسلاَمِيَّة، فتباينت الانعكاسات التَشْكِيلية للتَعْبير عن القِيَم بين مجتمع وآخر وبين حقبة تاريخية وأخرى تبعاً لرؤية كل عصر وكل مجتمع وطريقة تَعْبيره الفنية. فمن القِيَم الثّقَافِيَّة ما أثر على التَشْكِيل المِعْمَارِي وابتكار المُفْرَدَات المِعْمَارِية، ومن القِيَم الثّقَافِيَّة ما أثر على استحداث أنشطة معينة في بعض المباني أو ابتكار نوعية جديدة من المباني كالبيمارستان أو المدرسة أو إدخال تطوير على المباني لتلائم الأنشطة الجديدة.

٢-٥ التدرج القِيَمي من العقائدية إلى الثّقَافِيَّة ومردوده التَشْكِيلي المشترك في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

تشكل الفِكْر الإسلاَمِي في تدرج من القِيَم يبدأ بالعقيدة فالعبادة وينتهي بالمعاملة، والتدرج هو الأساس لمواقع القِيَم بعضها من بعض داخل البناء القِيَمي، وهو الكيفية الفِكْرية التي تكون بها العلاقات بين القِيَم ومؤثراتها بعضها على بعض داخل المجتمع الإسلامي، وبالتالي كان لهذا التدرج عظيم التأثير على ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وذوبان القِيَم الثّقَافِيَّة الأصيلة للمُجتَمَعَات داخل هذا التدرج.

١ عبده بدوي. دكتور: التقاء العِمَارَة العربية بالشعر، ١٩٩٧م، ص٢٦.

٢ محمد أمين. دكتور: محاضرات نظريات العِمَارَة "العِمَارَة الإسلاَمِيَّة"، ١٩٩١م/١٩٩٢م.

وشأن هذا التدرج شأن أي جانب فِكْري في حياة المُجتَمَعَات فكان له من الانعكاسات الحضارية في شتى الجوانب ما يؤكد تواجد هذا التدرج في أذهان المُجتَمَعَات. وفي العِمَارَة أكد التدرج في النتاج التَشْكيلي وجود تدرج فِكْري مفعل له، فالفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تربطه القِيَم العقائدية أكثر مما تربطه أي قِيَم أخرى، وتربطه قِيَم العبادات أكثر مما تربطه قِيَم المعاملات، وتربطه قِيَم المعاملات أكثر مما تربطه القِيَم الثَقَافيَّة، فقد تتباين القِيَم الثَقَافيَّة ولكن لا يصح وجود تباين في القِيَم العقائدية، وبالتالي فقد جاءت الجوانب التَشْكيلية في عَمَائر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة يربطها الانعكاس العقائدي بصورة أوضح من انعكاس قِيَم العبادات، وانعكاس قِيَم العبادات بصورة أكبر من انعكاس قِيَم المعاملات، وانعكاس قِيَم المعاملات بصورة أكبر من انعكاس القِيَم الثَقَافيَّة.

٢-٦ مضمون التأثير المنفرد للقِيَم الثَقَافيَّة الأصيلة على التَشْكيل المِعْمَاري

يؤكد "جوزيف شاخت، وكليفورد بوزورث" في كتابهما "تُرَاث الإسلام" أن الأبحاث الحديثة أثبتت أن مفاهيم الفن الإسلاَمِي أشد تعقيداً مما كان يُظَنْ بها، **فاستخدام وفهم الأشكال الفنية التي كانت سائدة قبل الإسلاَم وخاصةً في حوض البحر الأبيض المتوسط، والشرق الأوسط، لم تكن مختلفة من إقليم لآخر فحسب، بل اختلفت أيضاً داخل تلك الأقاليم وفقاً لتنوع الثَقَافَات، ووفقاً لمستويات فِكْرية، واجتماعية كثيرة قد تأثرت بالإسلام**[1]**، ويعني هذا المفهوم أن هناك تأثيراً من الثَقَافَات السابقة لظهور الإسلاَم ظل ممتداً بعد الإسلاَم في شعوب متعددة، ومتباينة قد دخلها الإسلاَم جميعاً**، وأن الإسلاَم لم يصبغها كلها بصبغة شكلية واحدة خاصة به، وإنما احتفظت كل عِمَارَة بملامحها الأصيلة، وبما يتيح التَعْبير عن جوانب الثَقَافَة الأصيلة للمجتمع قبل الإسلاَم من خلال التَشْكيل المِعْمَاري بعد الإسلام، وبحيث لا يتعارض في قِيَمه الثَقَافيَّة التي أوجدت تَشْكيلاته المِعْمَارية مع قِيَم الدين الإسلامي، ومن جانب آخر فقد أشار بعض الأنثروبولوجيين أنه من خلال دراسة فنون مجتمع ما ومنها العِمَارَة يمكن التعرف على القِيَم الثَقَافيَّة لهذا المجتمع، ولذا اعتبر محللوا الفنون أن دراسة الفنون القديمة والموروثة تعتبر مدخلاً أساسياً للقيام بأي عملية تحليل دقيقة تقوم على دراسة المضامين والقِيَم الثَقَافيَّة للمجتمع

[1] جوزيف شاخت وكليفورد بوزورث: تُرَاث الإسلاَم "الجزء الأول"، ١٩٨٨م، ص ٣٢٥-٣٣١.

قبل أن تقوم على دراسة الأشكال والنتاج الفني[1]، ويستنتج من ذلك أن بقاء جانب كبير من التّشكيلات المِعْمَارية من قبل الإسلام إلى بعده ليس فقط دليلاً على استمرارية بعض طرق التّشكِيل المِعْمَارِي، ولكن أيضاً دليلاً على أن هناك بعض القِيَم الثّقافِيّة لا زالت موجودة من قبل الإسلام، ولها ثقلها في ثقافة المجتمع، حتى أن التّعْبير عنها لا زال مستمراً من قبل الإسلام إلى بعده.

ويتحدث ول ديورانت في كتاب "قصة الفَلْسَفَة" عن الفن والفِكْر الذي يُحدِث ويصبغ الإنتاج الفني، فيذكر أن جوهر الفاعلية الفنية، يكمن في ذلك المجهود الساكن الذي يبذله الفنان وهو صامت، ليتصور الصور الكامنة المتقنة، التي تعبر عن الموضوع الذي في ذهنه، فمعجزة الفن ليست فقط في إظهار الصورة وإخراجها، بل في تصور الفِكْرة، لأن إخراج الصورة ليس إلا صياغة آلية وبراعة يدوية، ويتفق هذا الكلام مع مقولة مايكل أنجلو "إن الإنسان لا يرسم بيده بل برأسه" وقول ليوناردو دافنشي "إن عقول العباقرة أكثر نشاطاً وإبداعاً في أقل الأعمال خارجية"، فالتّعْبِير وليد الفِكْرة والفَلْسَفَة[2]. بذلك يمكن القول أن جوهر دراسة الأشكال الفنية وبالتحديد التّشْكِيلات المِعْمَارِية لا ينتهي عند ما هو مرئي من أبعاد، ونسب، وألوان، ومواد، وغير ذلك، بل إن ذلك كله يمثل الركيزة الأولية لتفهم الأفكار والمفاهيم التي أوجدت تلك الأشكال وأثرت عليها.

وإذا كان الفنان يبذل مجهوداً كبيراً للتعرف عما بداخله حتى يصيغه عملاً فنياً، فما بال الشعوب التي تصيغ طرزاً وأنساقاً ورؤى فنية. لابد أن يكون المجهود أكبر والوقت أطول؛ فالشعوب هي التي تبلور الإطار العام للصياغات الفنية، بعد سلسلة طويلة من التفاعلات بين المُفَكِّرين والفلاسفة والفنانين والمجتمع، وتجدر الإشارة إلى أهمية دراسة تلك التفاعلات، حيث أنها بمثابة إرساء للقِيَم الثّقَافِيّة في حياة الشعوب، والتي بدورها تصيغ ذلك الانعكاس التّشْكِيلي للثّقَافَة متمثلاً في الرؤى الفنية والمِعْمَارِية وكل المخرجات الإنسانية، إن من الثابت تاريخياً أن العرب ظلوا في أغلب البلاد التي فتحوها أكثر من قرن دون أن يمتد عملهم إلى الحرف والفنون وظلوا يعملون بالدين والسياسة، حتى تحولت الفنون من التّعْبِير عن الثّقَافَة السابقة إلى التّعْبِير عن الثّقَافَة الإسلاَميَّة، وحدث ذلك عندما تغلغلت الثّقَافَة الإسلاَميَّة في وجدان الشعوب فنسجت المبادئ والأفكار التي بنيت

---

[1] عاطف وصفي. دكتور: الثّقَافَة والشخصية "الشخصية المصرية التقليدية ومحدداتها الثّقَافيّــة"، ١٩٧٧م، ص ٢٠١.

[2] ول ديورانت: قصة الفَلْسَفَة، ١٩٨١م، ص ٥٨١-٥٨٢.

عليها الفنون الإسلاَميَّة في كل المُجتَمَعَات[1]، فالعِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة احتوت الأصيل الثابت من كل تُرَاث سابق لها، ووظفت ما هو مناسب لها ولقِيَمها كما هو، أو طورته فيما لا يتعارض مع العقيدة الجديدة، وبذلك استمرت في تناسب مع الإنسان والمكان والزمان ولم ينقطع تسلسلها وتَوَاصُلها مع ماضيها[2]، ومن ذلك المعني كان تفاعل الإسلاَم مع حضارة البلاد التي دخلها تفاعلاً محموداً.

ومن الثابت أنه لم يقم الفن في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، عِمَارَة كان أم تصويراً على أسس دينية سنها الشرع الإسلامي، ولم يكن هذا الفن أسلوباً مرسوماً من أساليب التربية الدينية، بل كان تصرفاً تلقائياً نابعاً من التأثير المنفرد للثَّقَافَة الأصيلة للعديد من المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فقد قام به المصورون إرضاء للسلطة أو بدافع خاص، بتصوير الأحداث الدينية التي وردت في القُرآنُ الكَرِيمُ، وفي كتب السيرة، وكتب التاريخ أو سير الملوك والسلاطين؛ فلم يكن الهدف دينياً صرفاً، إن هذه الرسوم لم تكن وسيلة لتكريم الشخص بذاته أو لتقديسه، كما تم في الفن المسيحي، حيث وصلت الصور الأيقونية إلى درجة عالية من التقديس، بل أصبح البيزنطيون يعبدون الأيقونات، ولم يتوقف ذلك إلا بعد حروب الأيقونات "الايكونوكلازم" التي تمت في القسطنطينية، وقبل المسيحية كانت الفنون في الحضارات القديمة المصرية والرافدية وحتى الإغريقية والرومانية تسعى إلى التَّعْبِير عن العقائد بأسلوب تصويري إيضاحي، ولكن غزارة الصور في فنون المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، والتي ما زال بعضها على جدران القصور؛ وعلى صفحات المخطوطات على شكل منمنمات إيضاحية تمثل امتداداً لتلك الثَّقَافَات، ويطرح ذلك الأمر سؤالاً وهو إلى أي مدى استطاعت هذه الفنون أن تخدم قِيَم المسلمين وتاريخهم وحضارتهم؟ على الرغم من أن الإسلاَم في بداية قام على تشجيع التقشف والكفاف في العِمَارَة واللباس، والفنون جميعاً، ولكن الهدف الحضاري الذي يختفي وراء هذه الإبداعات، يضع اعترافاً أن الفنون الإسلاَميَّة قدمت للمسلمين فرصاً واسعة لرفع مستوى الثَّقَافَة الدينية والدنيوية، التاريخية والاجتماعية، وقدمت للعالم فرصاً أخرى للتعرف على واقع الدين، لكونه رسالةً حضارية

---

[1] كمال الدين سامح. دكتور: العِمَارَة في صدر الإسلام، ١٩٧١م، ص ٩.

[2] أحمد كمال عبد الفتاح. دكتور: حول العِمَارَة في مصر منهج مقترح لتقييم الأداء التصميمي للمشروعات المِعْمَارية، ١٩٨٧م، ص ٦٨-٦٩، ٧٢.

حققها من خلال التفاعل مع ثّقَافَات الشعوب التي دانت بالإسلام، وتقوم بتطويرها بحسب المطامح الإنسانية التي يسعى إلى تحقيقها المسلمون دائماً[1].

٢-٧ مضمون التأثير المنفرد للقِيَم الدينية علىٰ التَشْكِيل المِعْمَارِي

تحدث المُفَكِّر الأصولي "سيد قطب"[2] عن الدين الإسلاَمِي ووصفه بأنه منهج ودين كامل بذاته، وأن الأصوليين هم الذين يعربون بوضوح عن نظرتهم إلى المعتقدات الدينية على أنها منهج موضوعي متكامل، فالدين يشمل كل نواحي الحياة وليس العبادات فقط[3]، وكذلك أيضاً فقد وصف الدكتور "محمد الطيب النجار"[4] الدين الإسلاَمِي بأنه دستور قوي ومتين، قادر على التفاعل الإيجابي مع مشكلات الأفراد والجماعات والأمم[5]، وبهذه النظرة قد شمل تأثير الدين رقعة فسيحة من حقائق الوجود "يكاد يشملها كلها"، **فقد كان الدين الإسلاَمِي أشد تأثيراً وفاعلية على الفن والعِمَارَة ومناهجهما من مجرد جعلهما أداه للتَعْبِير عن حقائق العقيدة، إلى كونهما السبيل للتَعْبِير الجميل عن حقائق الوجود من زاوية التصور الإسلاَمِي لهذا الوجود**[6]، فقد أثر الدين الإسلاَمِي على الفنون وعلى التَشْكِيل المِعْمَارِي تأثيراً منفرداً أولياً في بداية تفاعله مع المُجتمَعَات حديثة العهد بالإسلام، **فوضع بعض الأسس والمبادئ التي لم تكن موجودة في الثّقَافَات السابقة، ولكنها أصبحت بعد ذلك عرفاً وتقليداً مِعْمَارِياً عندما أصبح الدين جزءاً من الثّقَافَة، وشيئاً فشيئاً أعادت المُجتمَعَات صياغة الرؤى الجمالية خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي بطريقة شمولية**

---

[1] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلاَميَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

[2] سيد قطب: هو أحد كبار المُفَكِّرين والدعاة المسلمين في مصر، والذي أعدمه الرئيس الراحل جمال عبد الناصر عام ١٩٦٦م، انظر: جورج عطية: الكتاب في العالم الإسلاَمِي "الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط"، أكتوبر ٢٠٠٣م، ص ٢٤٠.

[3] جورج عطية: الكتاب في العالم الإسلاَمِي "الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط"، أكتوبر ٢٠٠٣م، ص ٢٤١.

[4] رئيس جامعة الأزهر السابق، وعضو مجمع البحوث الإسلاَميَّة، وعضو مجمع اللغة العربية.

[5] جزء من تقديم دكتور محمد الطيب النجار لكتاب الأخلاق في الإسلام، انظر: محمد عبد القادر حاتم. دكتور: الأخلاق في الإسلام، ٢٠٠٣م، ص ١٠-١٢.

[6] محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، ١٩٨٧م، ص١١٩.

مصطفى عبده: أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي، ١٩٩٠م، ص ١٥.

باستمرار تفاعل الدين مع الثَقَافَة، فالقِيَم الإسلاَميَّة انعكست خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي بطرق متباينة على مستويين هما:

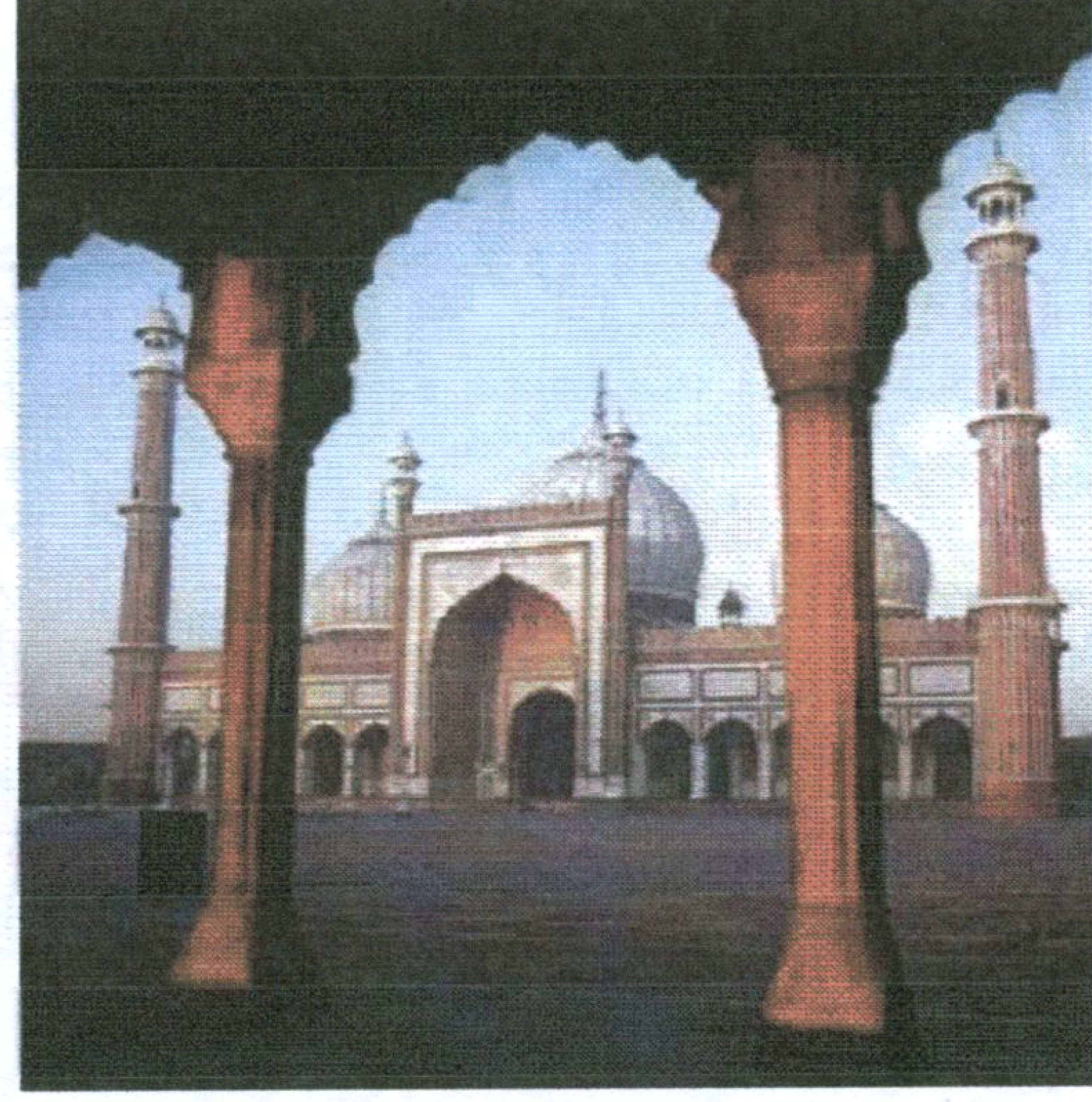
- **الأول:** التباين في التَعْبِير المِعْمَارِي بين قِيَمة وأخرى
- **الثاني:** التباين في التَعْبِير المِعْمَارِي لقِيَمة واحدة خلال عدة تَشْكِيلات مِعْمَارِية

وقد انقسم التأثير المنفرد للدين الإسلاَمِي على التَشْكِيل المِعْمَارِي إلى عدة أقسام ترتبط بتقسيم قِيَم الدين الإسلاَمِي بين قِيَم عقائدية وقِيَم طاعات وقِيَم معاملات، فاستهدف التَعْبِير المِعْمَارِي عن القِيَم الإسلاَميَّة خلال تدرجه التَشْكِيلي تجسيد التدرج القِيَمي في الفِكْر الإسلامي، فجاء التَشْكِيل المِعْمَارِي معبراً عن القِيَم العقائدية خلال المنهج التَشْكِيلي الأساسي والكتل الرئيسية للمباني، وجاء معبراً عن قِيَم الطاعات خلال المناهج التَشْكِيلية الجزئية والكتل الثانوية للمباني، وجاء معبراً عن قِيَم المعاملات خلال المُفْرَدَات التَشْكِيلية والكتل التفصيلية.

ومن خلال دراسة القِيَم الفِكْرية وانعكاساتها على كافة مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي، يلاحظ أن هذا الموضوع محاط بقدر كبير من التعقيد، فالقِيَمة الواحدة تنعكس بأساليب متباينة، وعلى مستويات تَشْكِيلية متباينة، والعنصر أو المفرد التَشْكِيلي قد يحمل قِيَماً متعددة، فالمسجد من الخارج، والفناء من الداخل، والمئذنة، والقبة، والمحراب، وأشرطة الكتابة، والزخرفة النباتية والهندسية، وغير ذلك الكثير كلها تحمل التَعْبِير عن قِيَماً عقائدية وقِيَم عبادات وقِيَم معاملات. فتأمل الأشياء وما وراء الأشياء يقود إلي الإحساس بالجمال وبالتالي التعرف على الفِكْرة التَشْكِيلية المِعْمَارِية المعبرة عن القِيَم الفِكْرية للدين الإسلامي، فالجمال في الكون من حيث التصور الإسلاَمِي معراج إلي تأمل الأشياء وما ورائها من قِيَم؛ فدائماً يحفز القُرآنُ الكَرِيمُ علي حتمية التجول بالبصر والفِكْر في نواحي الكون، وبالتالي عرف المسلم أن كل شيء مخلوق لحكمة مقصودة، وعرف أن هناك دائماً ما هو مرئي وهناك دائماً ما هو وراء ذلك المرئي من فِكْرة، فانعكس ذلك في شتى نواحي الحضارة والعِمَارَة التي تعرض لها الإسلام، فجائت التَشْكِيلات دائما ذات مقاصد تَعْبِيرية لها علاقة بالفِكْر الإسلامي.

وقد يصعب تتبع الانعكاسات المختلفة والمتباينة من مكان لآخر ومن زمن لآخر لكل القِيَم، إلا أن مبدأ التدرج القِيَمي بين عقائدية وطاعات ومعاملات وعلاقته بمبدأ التدرج التَشْكِيلي قد ييسر من عملية إدراك المعاني الكامنة وراء التَشْكِيل المِعْمَارِي في المُجتَمعَات

الإسلاَميّة، فيمكن به استيعاب مضمون التأثير المنفرد للدين على التَشْكيل المِعْمَارِي، والتي تمثل الجانب الهام من المبادئ والأسس التي أثر بها الدين على التَشْكيل المِعْمَارِي في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بصفة عامة.




٢٠١ بالرغم من اختلاف مُفْرَدَات وأساليب التَشْكيل المِعْمَارِي إلا أن الاتفاق القِيَمي ولا سيما العقائدي أفرز التقارب في التَشْكيل العام بين عِمَارَة المجتمع الإسلاَمِي الهندي وعِمَارَة المجتمع الإسلاَمِي المصري[١].

٢-٧-١ التَعْبير عن القِيَم العقائدية

إن القِيَم العقائدية باعتبارها القِيَم الأعلى في الفِكْر الإسلاَمِي كانت موضع اهتمام المِعْمَارِي المسلم حين عبر عن فِكْره خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي، فظهر التَعْبير عن القِيَم العقائدية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة خلال عصورها المتباينة في شتى أنواع المباني، وفي الفنون وفي تخطيط المدن، فوحدانية الله والإيمان بالغيبيات وروحانية العلاقة مع الله وبالتالي تطلع المسلم للسماء، كل ذلك من القِيَم الفِكْرية كان لها الغلبة في التأثير على عملية التَشْكِيل والتكوين المِعْمَارِي.

وبالرغم من كون المُفْرَدَات التَشْكيلية للعِمَارَة في بعض المُجتَمَعَات التي دخلها الإسلاَم لم تختلف كثيراً من قبل الإسلاَم إلى بعده إلا أن المنهج التَشْكيلي للعِمَارَة بعد الإسلاَم اختلف بالكيفية التي أنشأها وجود القِيَم العقائدية في فِكْر المجتمع، فعبر التَشْكِيل المِعْمَارِي عن أهم ما يتضمنه الفِكْر الإسلاَمِي من قِيَم وهي العقائدية خلال المنهج التَشْكيلي الأساسي

---

[١] Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p21, 26.

والكتل الرئيسية للمباني، كذلك فهناك بعض المناهج الجزئية والمُفْرَدَات التَشْكِيلية سنجد فيها التَعْبير عن القِيَم العقائدية.

٢-٧-١-أ التَعْبير عن قِيَمة وحدانية الله

بني الإسلاَم على توحيد الله وهو أعلى القِيَم العقائدية على الإطلاق، فكان ذلك المبدأ الهام وهو الإيمان بوحدانية الخالق ولا نهائيته التي تعني أن الله أول بلا ابتداء وآخر بلا انتهاء، وأن الله لا يماثل بشيء آخر، فكانت الوحدانية هي المنطلق العقائدي للوحدة في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، والتي كان لها أكبر الأثر على بساطة ووضوح المنهج التَشْكِيلي الأساسي[١]، فكان التنوع داخل الوحدة الأساسية والمنهج التَشْكِيلي الأساسي، والانصراف عن التجسيد والتجسيم إلى التجريد الذي يعني الشمول[٢].

إن الوحدة في عَمَائر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة تعني أن ما هو كل في موضع معين قد يكون جزءاً في موضع آخر، فالفرد الواحد كل من أجزاء ولكنه يعود ليكون جزءاً من كل أعم وأشمل وهو مجتمعه والمجتمع الذي هو كل من مجموعة أفراد يصبح عضواً واحد من الأمة الإسلاَمِيَّة كلها، وقد ظهر ذلك المفهوم في العِمَارَة والعمران بكل مستوياتهما:

- **على مستوى عمران الخطة السكنية أو التجمع العمراني:** حيث يمثل الفراغ الواحد في القلب وتحيط به الدور والمساكن الوحدة الأساسية، وتتكرر الوحدة العمرانية الأولى في نسيج متلاحم مكونة كيان المدينة أو القرية في تسلسل من الصغير إلى الكبير على نفس هيئة الوحدة الأساسية.
- **على مستوى الفراغات العمرانية:** فالفراغات ذات الانتفاعات العمرانية مثل قصبة المدينة وشريانها التجاري، تشكل فيها الأسواق الجزئيات العمرانية الأساسية للشريان التجاري، وكل من هذه الأسواق تتكون في حد ذاتها من حويصلات تجارية متتابعة تمثل الأجزاء لكل سوق.
- **على مستوى المنهج التَشْكِيلي الأساسي للمباني العامة:** فعِمَارَة المسجد حيث الصحن الواحد الرباعي البسيط المسيطر، الذي تحيط به الأروقة من كل الجوانب، أو إحداها مُشَكِلَةً وحدة كلية متناغمة، من حولها عقود الأروقة التي

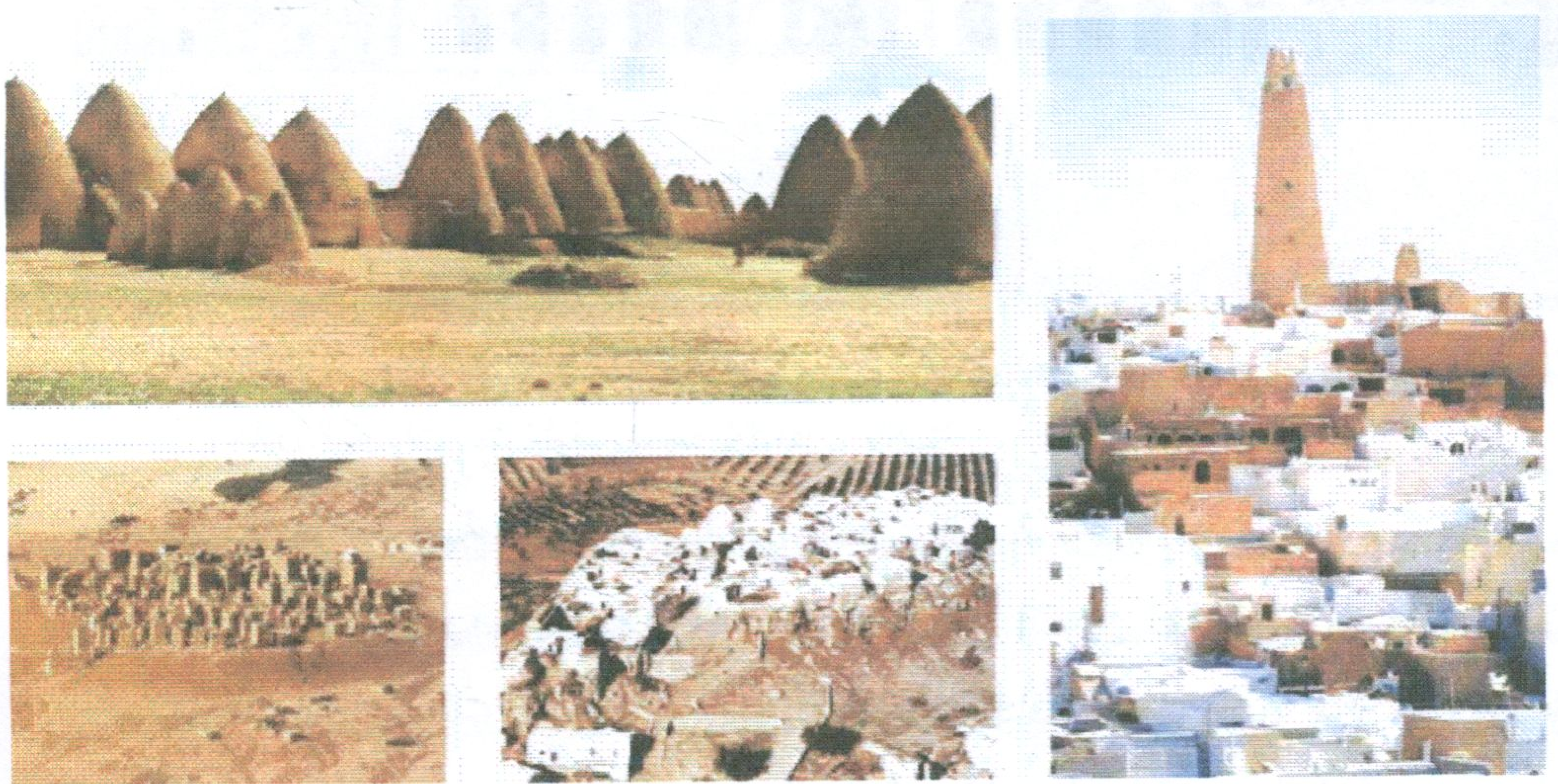
١ محمد أمين. دكتور: محاضرات نظريات العِمَارَة "العِمَارَة الإسلاَمِيَّة"، ١٩٩١م/١٩٩٢م.

٢ عبده بدوي. دكتور: التقاء العِمَارَة العربية بالشعر، ١٩٩٧م، ص٢٩-٣٠.

تصطف أعمدتها في وحدة قياسية متكررة في متوالية لا نهائية في انتظام يضفي روحانية معنى المساواة والوحدة بين المسلمين أمام الله في بيته، ويزيد من تأكيد معنى وحدانية الله. ولم يكن تبني فِكْرة الفناء عند المسلم نابعاً فقط من ظروف مناخية أو أجتماعية مكتسبة من الحضارات القديمة، بل أيضاً من ظروف جديدة أملت علي المسلم استمرارية استعمال هذا النمط المِعْمَارِي وتطويره، وإضافة عناصر أخرى إليه ليلبي الاحتياجات الجديدة التي نشأت بظهور الإسلام، لكي يتوافق هذا النمط مع مبادئ الدين الحنيف. وقد حاول الأستاذ "حسن فتحي" إعطاء توضيح عن الصحن فوضح أنه يحتوي فِكْرة الرمز الكوني بالشكل المِعْمَارِي الذي يرمز إلي الجدران الأربعة المحيطة بالصحن بأنها الاربعة أعمدة الحاملة لقبة السماء، وأن المسلمين باستعمالهم الفناء يحاولون التَعْبِير عن القدسية والصفاء والنقاء للسماء ووحدانية الله في إنشاء عمراني، والقُرآنُ الكَرِيمُ والسنة النبوية هي مصادر التشريع والالهام والعطاء الفِكْري، فالإسلاَم حدد للمسلم طريقة معيشته وسلوكه وعلاقته الاجتماعية، وقد أثرت بلا شك علي تصميم مسكنة وعناصره المِعْمَارِية كما حددت العلاقات بين هذه العناصر وطريقة توزيعها.

- **على مستوى الكتل الرئيسية:** فالمآذن وإن كانت جزئية من منهج تَشْكِيلي أعم وهو المسجد إلا أنها كتلة رئيسية، تمثل في حد ذاتها كل ذاتي الرمز، له تَعْبِيره عن الوحدانية، فكلها تترابط لتكون علاقة بين السماء والأرض في تَشْكِيل وحدوي، تتكامل أجزائه لتظهر كليته.
- **على مستوى المنهج التَشْكِيلي الأساسي للمباني الخاصة:** فعِمَارَة البيوت السكنية التي تتركب من انتفاعات أسرية متعددة، هي وإن كانت تتباين فيما بينها، إنما يجمعها ويوجد بينها الفناء الواحد في قلب البيت.
- **على مستوى المناهج التَشْكِيلية التفصيلية والمُفْرَدَات التَشْكِيلية:** فبالرغم من أن القِيَم العقائدية ظهرت بوضوح على مستوى المناهج التَشْكِيلية الأساسية والكتل الرئيسة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة إلا أن لها تأثيراً وفاعلية تمتد إلى مستوى المُفْرَدَات التَشْكِيلية والتَشْكِيلات التفصيلية، فالوحدة الرمزية في العناصر التكميلية والزخرفية سواء الهندسية أو النباتية، كأشرطة الكتابة التي يصعب التعرف على بدايتها أو نهايتها، هي في وحدة من نفس المنطلق من الوحدة الفردية إلى الكل الممتد، حيث لا يمكن أن يجزأ إلى جزئياتها أو تكويناتها، فيذكر "جارودي" أن

تشابك الأشكال الهندسية إلى ما لا نهاية مع الزوايا المتقابلة برؤوسها، والمتساوية في أضلاعها، ترمز إلى وحدانية الخالق، وانبساط وعودة كل شيء له، كما قال تعالى "وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ*"[١]، وهكذا ونحو ذلك فقد لجأ المِعْمَارِي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة إلى الزخرفة كمجاز للتَعْبِير عن تلك الوحدانية[٢].



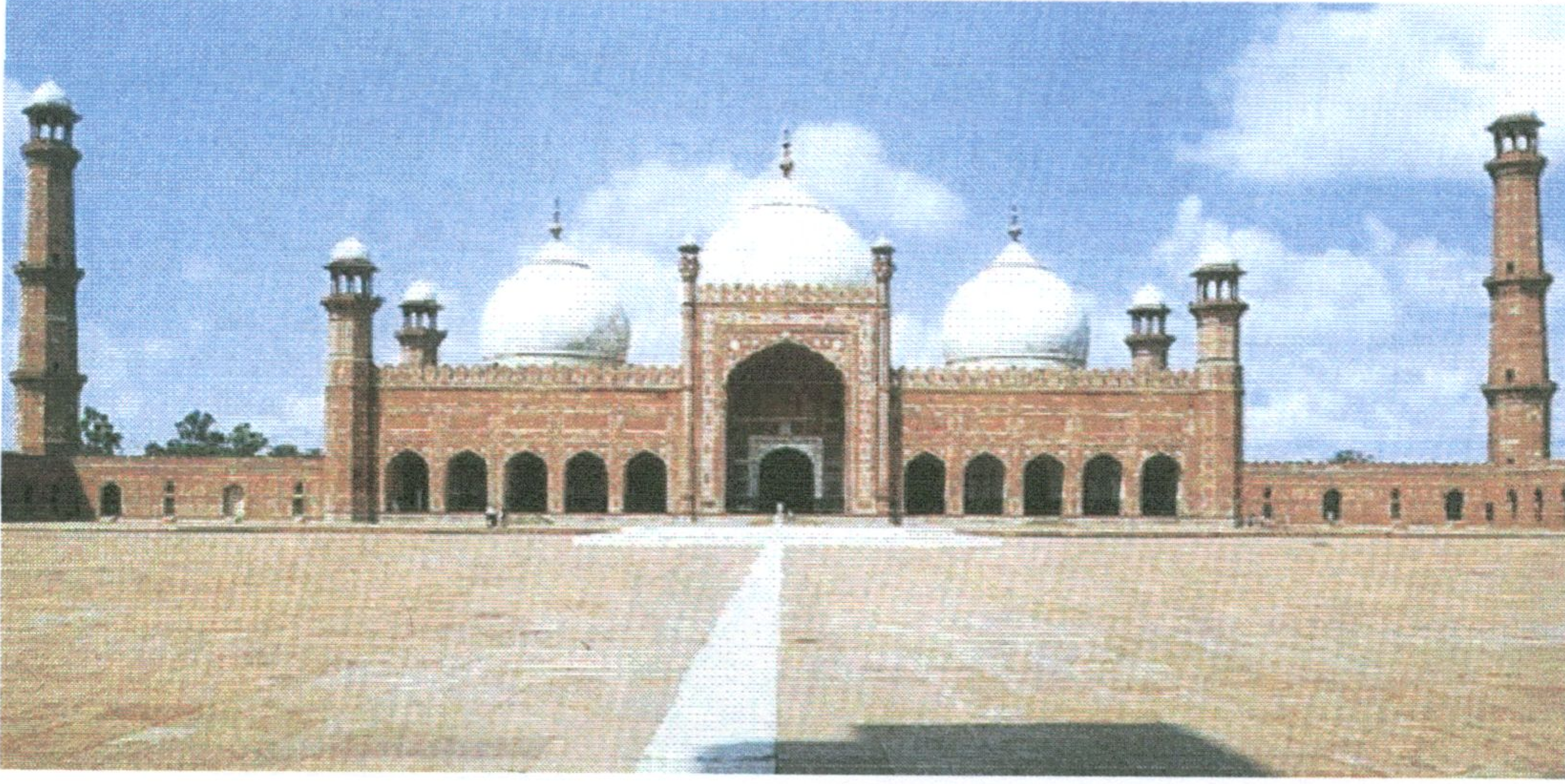
٢٠٢ التَعْبِير عن الوحدانية لله من خلال ارتباط التجمعات السكنية بمكان المسجد، ومن خلال الاتفاق التَشْكِيلي بين البيوت السكنية. نماذج من مدن بالجزائر، شمال سوريا، جنوب تونس، مدينة مأرب باليمن[٣].

---

١ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة آل عمران، الآية ١٠٩.

٢ ورد ذلك في محاضرة ألقاها "جارودي" في أوائل السبعينات في مبنى جريدة الأهرام بالقاهرة، وقد عبر فيها عن آرائه في الفَلْسَفَة الإسلاَمِيَّة، ومقدار مطابقة الفنون الإسلاَمِيَّة لها، انظر: يوسف إدريس. دكتور: فن العِمَارَة الإسلاَمِيَّة وعلاقته بالتوحيد، ١٩٨٧م.

٣ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p180, 181.



٢٠٣ التعْبير عن وحدانية الله خلال التَشْكِيل العام، والكتل الرئيسية، والمناهج التَشْكِيلية التفصيلية، وخلال المُفْرَدَات التَشْكِيلية. مسجد بادشاهي، باكستان[1].

بذلك فإن الوحدانية قِيَمة دينية عقائدية في وجدان المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وهي واحدة من مجموعة القِيَم التي عبر عنها خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي لتكوين لغة العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، والتي شكلت المضمون التَعْبِيري على كافة المستويات، من الشمول إلى التفصيل، تجمعها الوحدة بين العناصر والجزئيات لا تتعارض مع ذاتية أي منها، فهي تشكل التوافق بين ذاتية واستقلالية الجزء وشمولية الكل، فالجزء يستمد وجوده الذاتي من الكل، والكل يستمد قوته من وحدة الأجزاء، فعِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بوحدتها المتميزة ترتبط بالدنيا والمجتمع مع ارتباطها بالله، فالإسلاَم إلهي بمصدره وإنساني بغايته[2].

٢-٧-١-ب التَعْبير الرمزي والتجريدي عن الإيمان بالغيبيات

وقد كان لمفهوم السماء في الفِكْر الإسلاَمِي رمزيته للغيبيات، والغيب في الإسلاَم هو كل ما جاء عن الله "عز وجل" من الإيمان بالله، والملائكة، والبعث، والجنة، والنار، والكتب المنزلة، وغير ذلك مما لم يُر وغاب عن المشاهدة[3]، وأُوجِبَ على كل مسلم الإيمان التام بالغيب فقد قال تعالى "ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ*"[4]، ومن ثم

---

[1] Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p404.

[2] طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص١٤-١٧.

[3] الطبري. الإمام: مختصر تفسير الإمام الطبري، ١٩٨٧م، ص٣.

[4] القُرآنُ الكَريمُ، سورة البقرة، الآيات٢-٤.

كان للغيبيات أهمية إيمانية كبيرة في نفوس المسلمين، ورمزت السماء للغيب حيث أن الملائكة تتنزل من السماء، والكتاب يأتي من السماء، وأصبح ذلك الرمز جزءاً من الثّقَافَة الإسلاَميَّة، ومن ثم أصبح جزءاً من المضمون المِعْمَاري، فانعكس في التّشْكِيل المِعْمَاري، فجاءت التّشْكِيلات المِعْمَارية تصيغ ارتباطاً بين السماء والأرض في هيئة عرائس السماء، وكذلك فإن الفناء يدل على أهمية مشاهدة السماء والارتباط بها داخل المبنى.

ولا شك أنه يمكن التعرف على وجود الرمز وذلك من خلال تتبع مجالات النشاط الإنساني، وتتبع الثوابت الفِكْرية أو المادية المتكررة والمتداولة في المجتمع، فمن المؤكد أن هذا التكرار دليل على أهمية الرمز، إلا أنه قد يرتبط التكرار في مجال العِمَارَة والعمران بثبات الانتفاع أو حتمية الاحتياج الإنساني للشكل، ولكن مظاهر الحضارة الإسلاَميَّة عامةً والعِمَارَة والعمران منها خاصةً، أوجد لغة عمرانية تعدت حدود الشكل المرتبط بمادية المكان والبيئة إلى جوهر المضمون، أي أن التّشْكِيل في حد ذاته ليس مجرد غاية فيها بقدر ما هو وسيلة لترجمة أبعاد إنسانية أو ميتافيزيقية فوق مرئية، وهذا ما يمكن أن يسمى بالرمزية كقِيَمة تَعْبِيرية جمالية، وقد كان لمبدأ الرمزية والتجريد أكبر الأثر على المعطى المِعْمَاري لدى المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، ظهرت انعكاساتها التّشْكِيلية في استخدام المسلم لبعض العناصر والمُفْرَدَات المِعْمَارية[1]، والتَعْبِير الرمزي يمثل التَعْبِير عن الإيمان بالغيبيات العقائدية للدين في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فكما كانت الغيبيات لا يمكن قرائتها بصورة مباشرة في الوجود المادي بحكم أنها غيبيات، فقد كان التَعْبِير عنها أيضاً لا يمكن قرائته بصورة مباشرة من التّشْكِيل المِعْمَاري، فالعِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة قد حررت الشكل من ماديته المباشرة المحدودة إلى آفاق أخرى غير محدودة، فقد خضعت الأشكال في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة إلى المفاهيم الجمالية التي يراها المجتمع، وتحررت من القيود التي تفرضها المادة عليها، واختلفت البيئات الإسلاَميَّة في مواد إنشائها وتقنياتها الحرفية، فكان هناك العديد من التّشْكِيلات المِعْمَارية الأساسية والمناهج التّشْكِيلية التي توضح في تنوعها الرمزية إلى الغيبيات في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.

- **الصحن**: جاء التركيز على ضرورة الاتصال بالسماء والتطلع لها، والتَعْبِير عن الرمز الكوني من خلال الصحن المحاط بأربعة جدران أي الفناء الداخلي، كما

---

[1] طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص١٧.

تأكد هذا المعنى في القاعات المغطاة حيث خفض منسوب أرضيتها مع ارتفاع منسوب سقفها ليحفظ فِكْرة الصحن المكشوف[1].

- **المئذنة:** تكمن الرمزية في عنصر المئذنة في تفاعل شكلها المادي مع أدائها المسموع في إطار مِعْمَارِي واحد، بمعنى أن الآذان وهو الدعوة المسموعة والمتجددة إلى الصلاة يتبعها التَشْكِيل المادي للمئذنة في اتساق بديهي، ورمزية تَعْبِيرية عن الارتقاء والصعود، فاستخدام الشكل الهندسي للمئذنة في ظل أدائها للآذان أخضع تَشْكِيلاتها لترجمة رمزية الصعود من الأرض إلى السماء، وكانت حتمية استخدام المئذنة تَعْبِيراً عن ذلك تنبع من أن المسجد في إطار الفِكْر ثم الثَقَافَة الإسلاَمِيَّة يرمز للارتقاء والصعود، وكان شعور التجمع العمراني بالاحتياج إلى الدعوة الإنسانية الفوقية للهداية عاملاً مساعداً على ذلك التَشْكِيل المِعْمَارِي المرتفع، وبالرغم من أن الشكل الإسلاَمِي للمئذنة تغير باختلاف البيئات والمُجتَمَعَات، ولكنه احتفظ دوماً بالرمزية التجريدية الإسلاَمِيَّة.
- **القبة:** كانت القبة ترمز للكون حيث كان إدراك الإنسان لسطح الأرض محدود المستوى، بينما كان هذا الإدراك للفراغ الكوني كروي الشكل مركزه ذات الإنسان، وهذا التصور ناتج من فطرة الإنسان، وبتلك الفطرة أوجد رموز للتَعْبِير عن تلك المعاني التي يراها، فلا يعني ذلك أن الإنسان المسلم هو الذي ابتكر القبة، ولكن يعني أنه أدرك المعاني التي تنقلها القبة على هذا التصور في التَعْبِير عن الكون، وكانت فِكْرة استعمال القبة المحمولة على أربعة أركان رمزية إلى الأرض والسماء، وظهرت القبة كتَشْكِيل مِعْمَارِي حيث أراد المسلم أن يعبر عن العلاقة النسبية للإنسان بالكون المطلق.
- **العقد:** وأفرزت تَشْكِيلات للعقد كعنصر مِعْمَارِي بلغت من تعددها إنه قد يصعب حصرها، ولكنها على كل تنوعها قد احتفظت بالفِكْر الوجداني النابع من الثَقَافَة الإسلاَمِيَّة، والرمزية التَعْبِيرية الإسلاَمِيَّة وراء تلك التَشْكِيلات، فتَشْكِيل العقد على عموميته _وإن كان وُجِدَ قبل مجيء الإسلام_ إلا أن الرؤية الإسلاَمِيَّة له في تنوعها كانت ترفع من معنى العقد من معناه الإنشائي البسيط الذي قد يوضع في إطار جمالي، إلى كونه رمزاً لمفاهيم متنوعة من عقد لآخر، ومع أنه لم تكن

[1] محمد أمين. دكتور: محاضرات نظريات العِمَارَة "العِمَارَة الإسلاَمِيَّة"، ١٩٩١م/١٩٩٢م.

الحاجة الإنشائية تدعو إلى كل هذا التنوع، إلا أن الرموز والمعاني الثَّقَافِيَّة المتباينة من حين لآخر، ومن مكان لآخر قد تدعو إلى هذا التنوع في أشكال العقد، فقد كان لبساطته كعنصر مفرد بالإضافة إلى الاحتياج إليه بكثرة عددية، بعض الفضل في إظهار هذا التنوع بصورة أكثر من العناصر الأخرى التي قد يستعمل منها واحد أو اثنين في المبنى الواحد كالفناء، فمن العقود ما يرمز إلى السماء ويساعد في رمزيته تلك على تكوين الصورة الكاملة للعمل المِعْمَارِي، ومنها على العكس العقد المنبطح الذي قد يعبر عن الأرض ويساعد في رمزيته تلك على تكوين الصورة الكاملة لعمل مِعْمَارِي برؤية أخرى، ومن العقود ما كان يعبر عن الصعود الرأسي بالخط المستقيم والمعبر عن الحياة الأرضية، فهو كذلك ترجمة شاملة للدورة الكونية من صعود ونزول فلولا نزول الماء من السماء إلى الأرض ما كان صعود الحياة من الأرض[1]، وهنا تكمن رمزية العقد كتَشْكِيل مِعْمَارِي أريد به أن يترجم مفاهيم وقِيَم المجتمع الثَّقَافِيَّة فخرج من الشكل الواحد إلى التعددية.

- **النافورة، الميضأة، السبيل:** لقد أكد الإسلَام ارتباط الحياة الأرضية للإنسان بالماء، ولقد ورد هذا المعنى مرات عديدة في القُرآنُ الكَرِيمُ فقال تعالى "وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ*"[2]، وقال تعالى "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ*"[3]، فوجود الماء في الفراغات المِعْمَارِية والعمرانية كان بمثابة رمز وتجريد لمصدر الحياة، فجاء استخدام عنصر النافورة وغيرها كعناصر مِعْمَارِية تمثل ترجمة لهذه الرموز، وارتبطت بالوظيفة من جهة وبالمعنى والرمزية من جهة أخرى، فكانت في الحوش السكنى للبيت، وفي صحن المسجد والجامع كميضأة، وفي الطرقات كسبيل للسقي.
- **الزخارف الهندسية والنباتية:** لم تكن زخارف وألوان عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلَامِيَّة مجرد ملء للفراغات بتَشْكِيلات متناسقة لمتعة العين فحسب، بل كانت تلك الأسطح وما تشمله بمثابة لغة تقرأ، وفيها روحانيات موجزة ومركزة، تتجرد

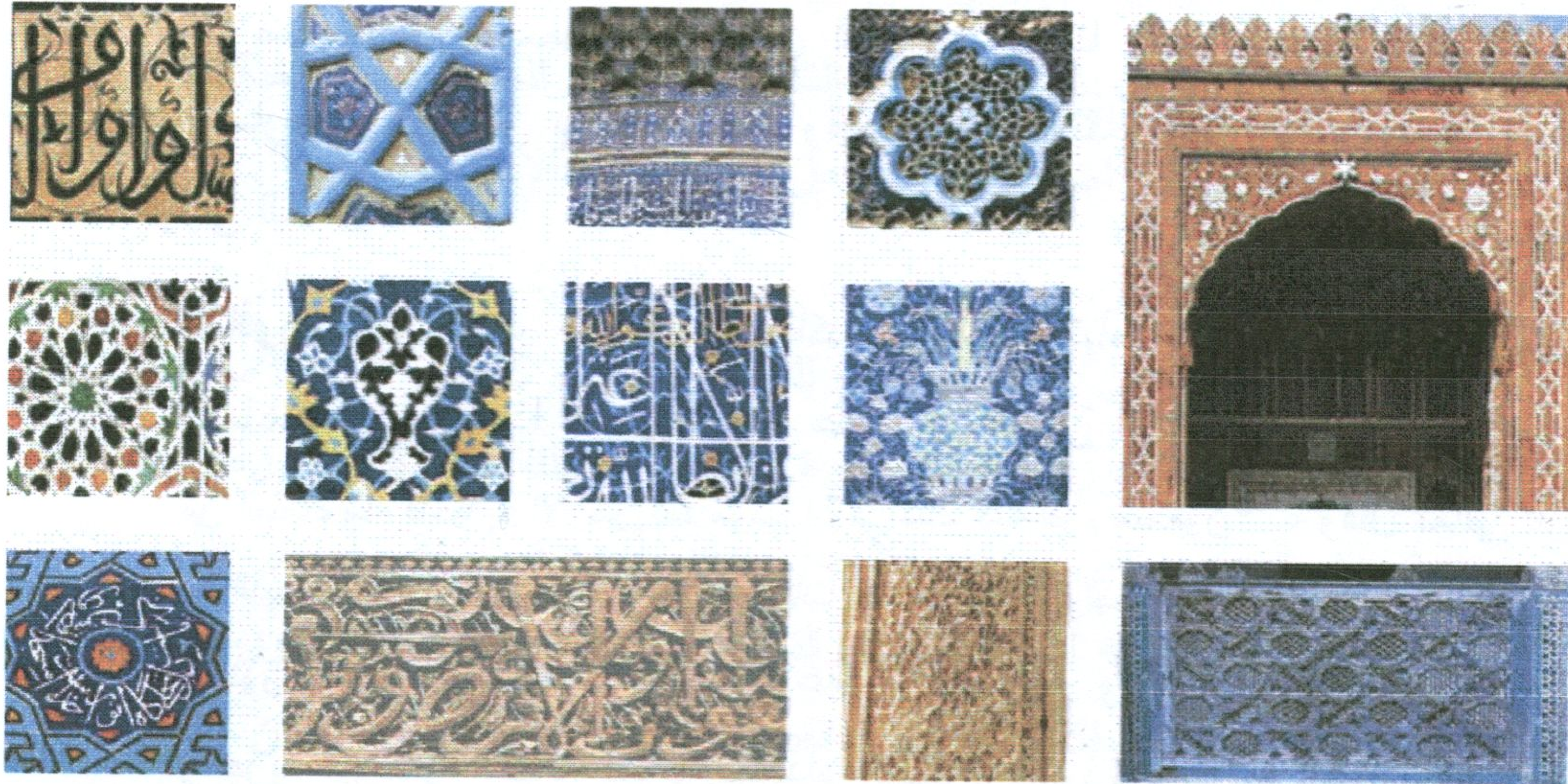
---

[1] طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص٢٠-٢١.

[2] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النحل، الآية ٦٥.

[3] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

الوحدة الزخرفية فيها لتصل إلى التَشْكيلات الهندسية الرمزية، وتكرار وتواتر زخارف متداخلة أو متوالدة ليس مجرد تكراراً نمطياً تقليدياً، إنما هو رمز لمفهوم إسلاَمِي هو التوحيد، حيث كانت الأرضية والخلفية للزخرف وحدة واحدة، لا يمكن تمييزها عن بعض، حيث أن ما يمكن التعرف عليه على أنه زخرف يمكن التعرف عليه على أنه خلفية لزخرف آخر في نفس العمل الفني والعكس صحيح[1]، وقد ظهرت هذه الفِكْرة وتكرر ظهورها في العصر العباسي[2]، من جهة أخرى كان استخدام معاني خاصة للألوان لتكوّن بدورها لغة تعبر عن معنى معين فكان الأخضر الفاتح يرمز للسندس، والأزرق يرمز للإستبرق، والأحمر الداكن يرمز للمرجان، والأحمر القاني يرمز للياقوت[3]، كل ذلك ونحوه من الألوان كان يرمز إلى ما في الجنة من نعم غيبية.



٢٠٤ تنوع المنتج الزخرفي في مُفْرَدَات العِمَارَة الإسلاَميَّة بين استعمال الزخرفة النباتيـة والزخرفـة الهندسية وأشرطة الكتابة بأساليب ومواد متباينة[4].

وقد أوجد الإيمان بالغيبيات قِيَماً أخرى فرعيه تخرج من فهم الغيبيات كالتوجيه فانعكس ذلك على التَشْكيل المِعْمَاري، فاحتوت العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة مفهوم **التوجيه والحركة** ضمن قِيَمها وعبرت عنها، فلم تنفي الثَقَافَة الإِسلاَميَّة ما فطر عليه الإنسان من

---

[1] حوار مع د./ يحيى الزيني، أستاذ العِمَارَة والفنون التَشْكيلية وتاريخ الفن، كلية الفنون الجميلـة، جامعـة حلوان، بمسكنه بالزمالك، مارس / ١٩٩٥م.

[2] محمد عبد الفتاح عبد المجيد وآخرون، تاريخ الزخرفة، ١٩٩٢م، ص٤١٦.

[3] طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص٢٢-٢٣.

[4] Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p30, 38, 41, 42.

قوانين كالتوجه ولكن صاغتها في إطار من الفِكْر الإسلامي، وإن كان في أغلب الأحيان تظهر انعكاسات تلك القِيَمة بشكل مستتر.

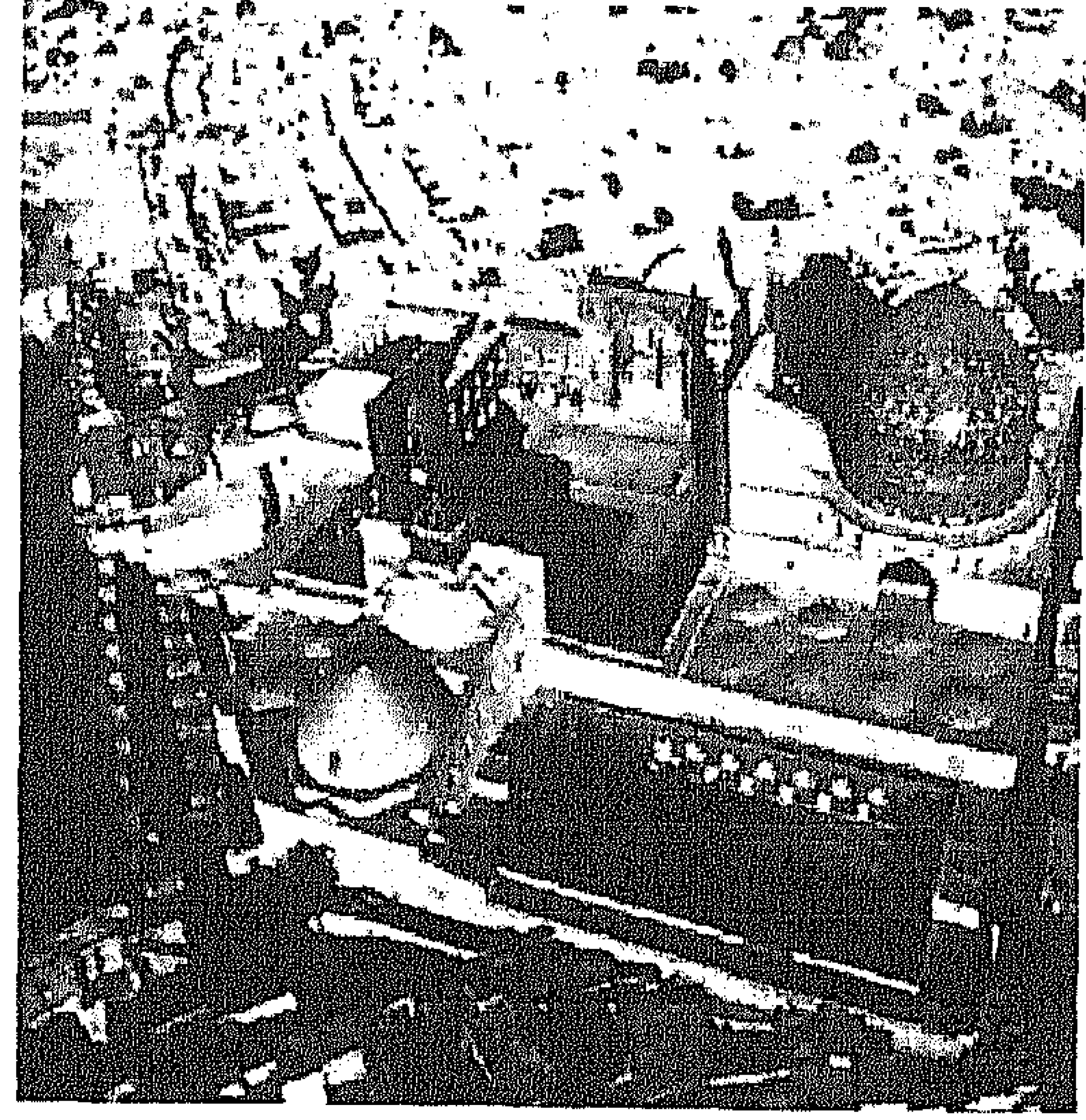
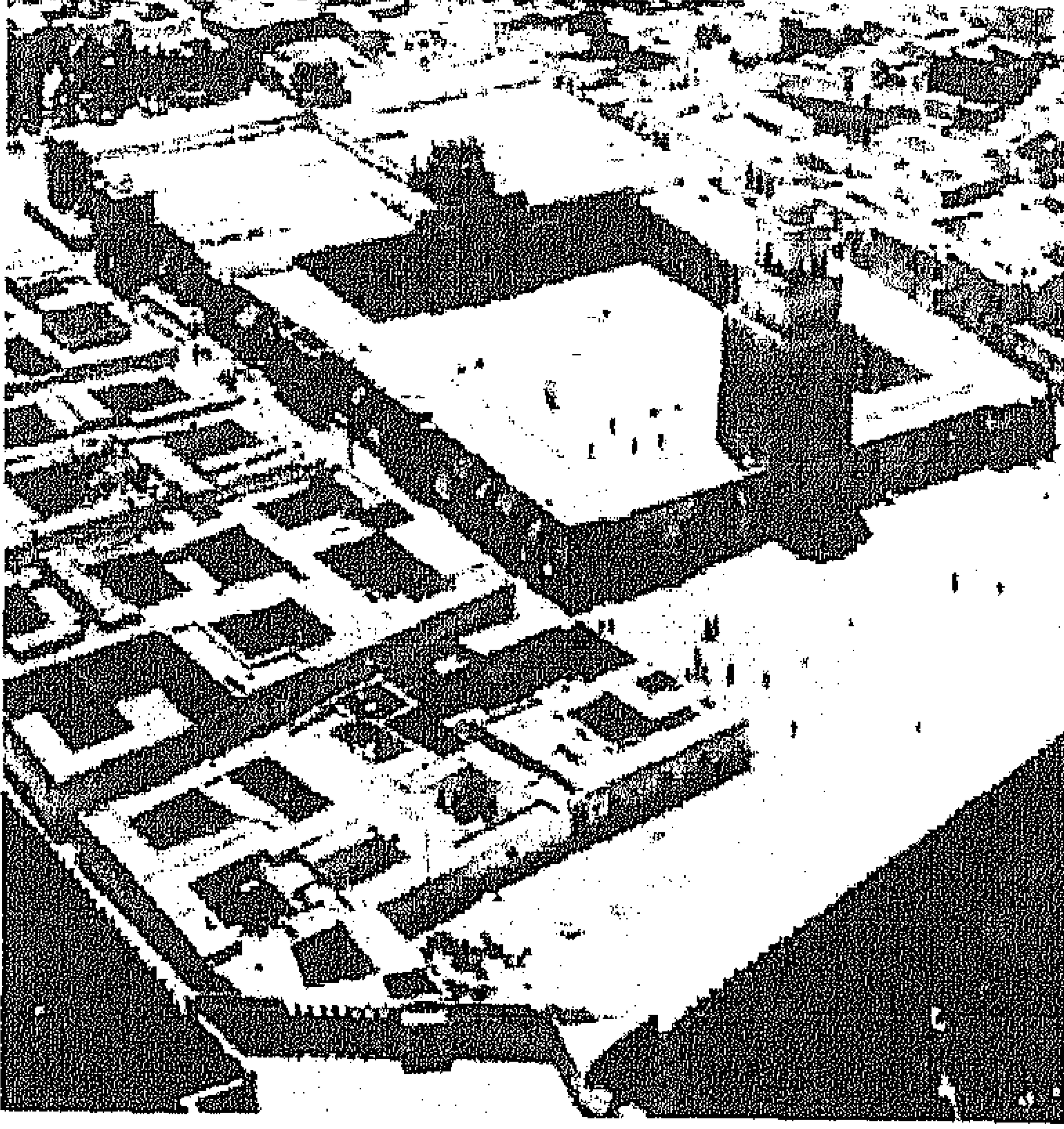
- **التوجيه الأفقي في المحراب:** إن المحراب يعبر تَعْبِيراً مادياً عن التوجيه والحركة في فراغ المسجد فهو تعيين لقبلة الصلاة، واستقبال القبلة عملية أساسية لإتمام الصلاة صحيحة، وهو يعبر في الأساس عن التوجيه للبيت الحرام بمكة فقد قال تعالى "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ..."[1].
- **التوجيه في فراغ المسجد:** يمثل فراغ المسجد اتجاهين، أحدهما رأسي يصعد إلى أعلى يربط الفراغ بالسماء، والثاني أفقي يرتبط بالكعبة، ويعبر عن التوجيه الأفقي بوضعية المحراب، بالإضافة إلى تَشْكِيل الفراغ الداخلي للمسجد وتوجيهه إلى الكعبة، فقد أكد الحرفي المسلم على تلك الحركة عن طريق تحريك مركز ثقل التَشْكِيل إلى حيث يريد أن يلفت الانتباه والإدراك الحسي، فالفراغ المغطى للصلاة بالمسجد عبر عن الحركة الرأسية إلى أعلى بتواجد القبة كجزئية أساسية ترمز إلى السماء، بينما عبر عن الحركة الأفقية بزحزحة تلك القبة لناحية القبلة حيث تستقر فوق المحراب، كما أدى النور نفس الغرض ليؤكد ديناميكية التَشْكِيل[2].
- **التوجيه في عنصر المئذنة:** فللمئذنة دوراً هاماً في التوجيه حيث كانت توضع بحركتها الرأسية لتتزن مع أفقيات التَشْكِيل المِعْمَارِي، لإحداث التوازن بين الحركة الخطية الرأسية الناتجة من تَشْكِيل المئذنة، والحركة الدائرية الكروية الناتجة من تَشْكِيل القبة _ إن وجدت _ حيث إن الإحساس بالقبة من الداخل تَعْبِير عن الصعود والارتقاء، بينما تبدو من الخارج متجهة لأسفل، فجاءت المئذنة برأسيتها للإحساس بالاتزان في الكتلة المِعْمَارية، واهتمت عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بكيفية توجيه كتلة المئذنة، فكان صدق العقيدة يلزم بالتَعْبِير عن التوجيه الداخلي للفراغ المِعْمَارِي خارجياً، بتوجيه المئذنة تجاه الكعبة بما فيها الهلال[3].

---

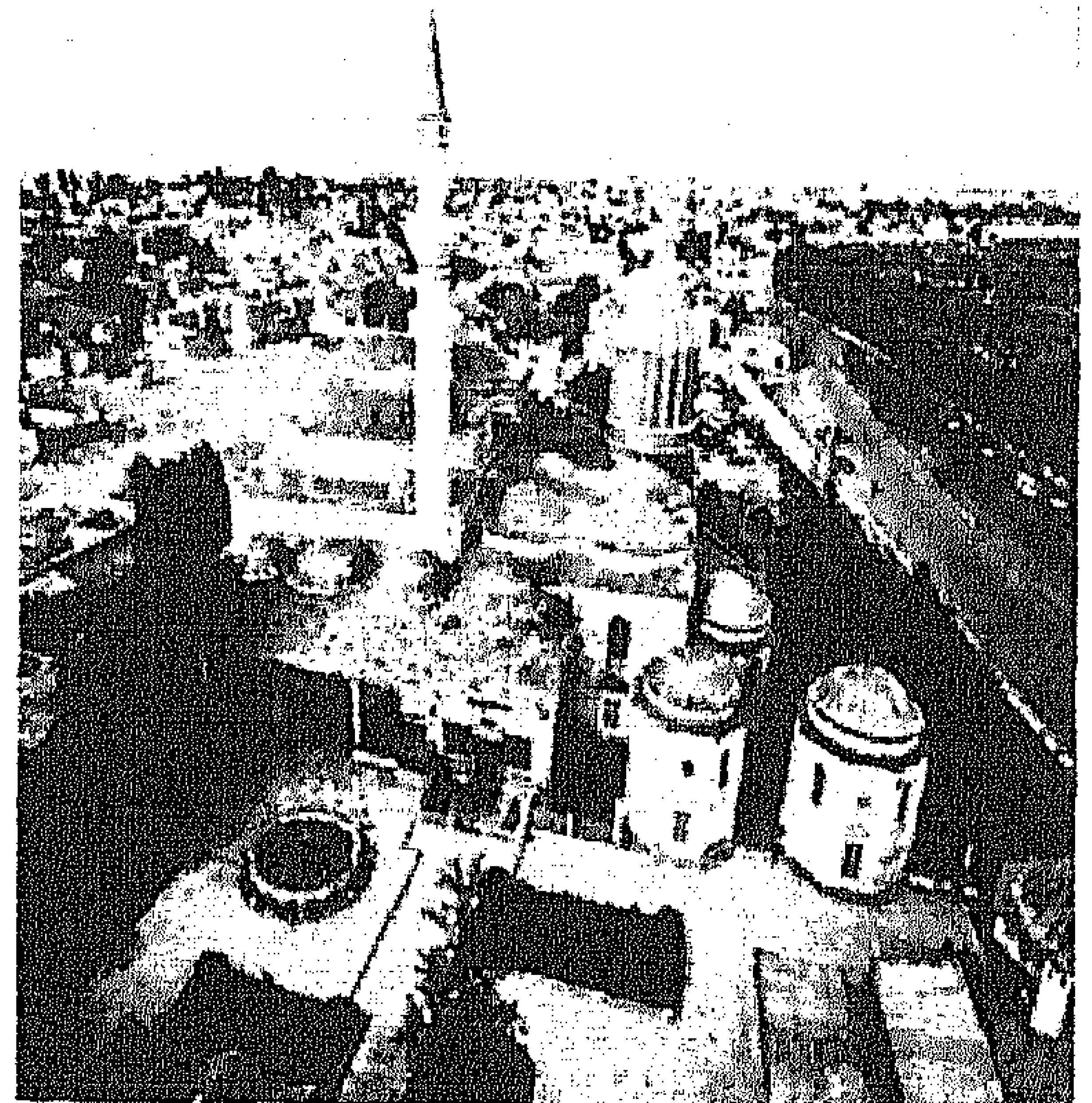
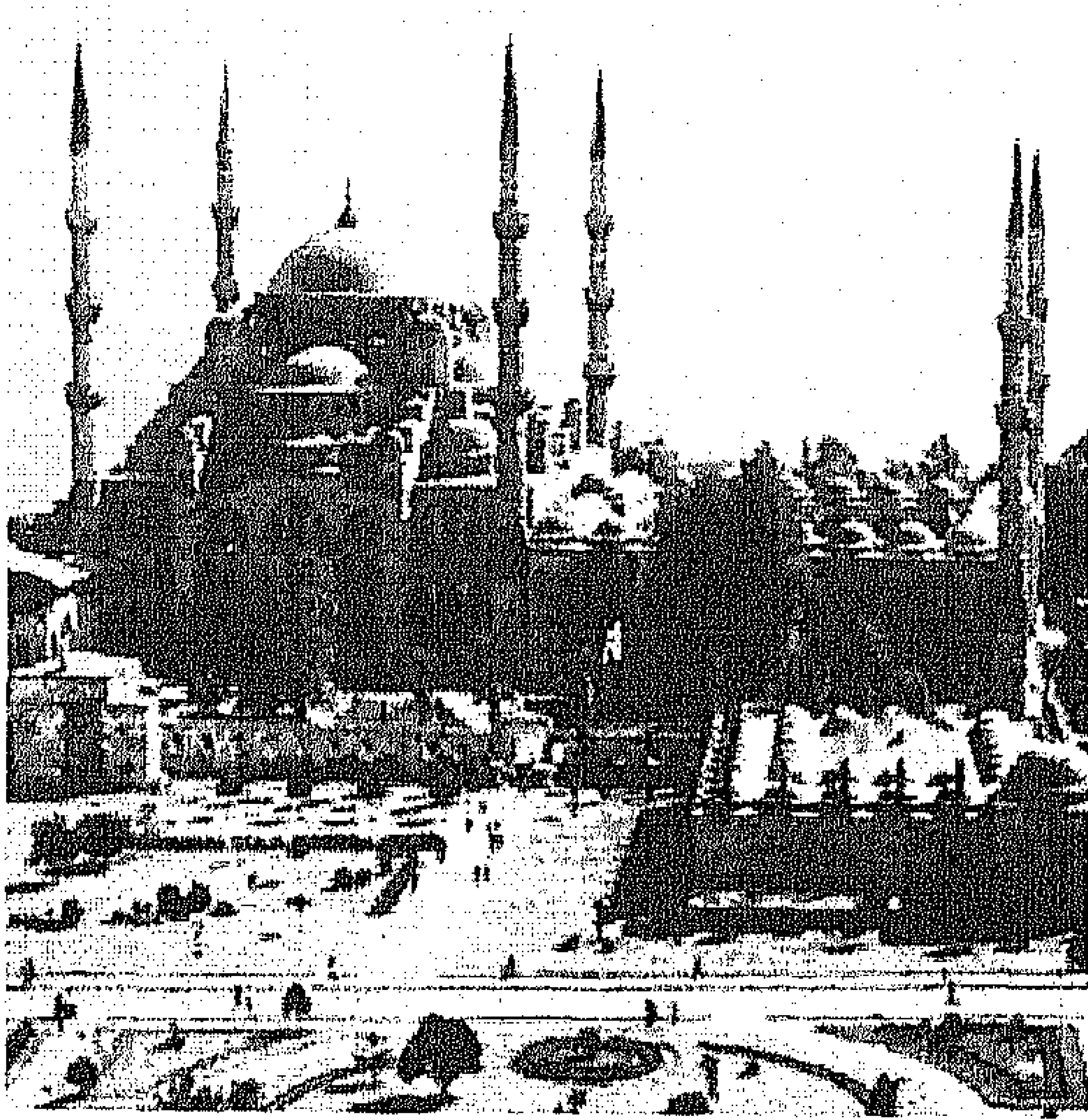
[1] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة البقرة، من الآية ١٤٤.

[2] طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص ٢٧-٢٨.

[3] طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص ٢٨-٢٩.

٢٠٥ ارتباط التَشْكيل العام بالتوجه نحو السماء والتوجه نحو المحراب من خلال الفناء والمآذن والقباب والتتابع الفراغي تحقيقاً للتَعْبير عن القِيَم العقائدية ولا سيما في عَمَائِر المساجد على اختلاف مُجتمَعَاتها، المسجد الإيراني بأصفهان، مسجد القيروان بتونس[١].

٢٠٦ ارتباط التَشْكيل العام بالتوجه نحو السماء في عِمَارَة المساجد والأضرحة من خلال المآذن وتكوينات القباب في جامع السلطان أحمد باسطنبول تركيا[٢].

٢-٧-١-ج التَعْبِير عن روحانية العلاقة مع الله

ظهر الميل الروحاني إلى الرُقِيّ وسمو الروح في كثير من العَمَائِر التاريخية، فالرغبة في التخلص من متطلبات الجسد المادية والسمو بها إلى متطلبات الروح السامية رغبة قديمة، فكثير من الحضارات القديمة ظهرت فيها العناصر التي ترمز لتَعْبِير عن السمو، فالمسلة

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p18,19.

٢ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p18, 27.

في الحضارة الفرعونية، والزيجورات في حضارة ما بين النهرين، وغيرها من الرموز كلها تترجم تلك القِيَمة التَعْبيرية الجمالية، وفي الإسلاَم لم يمثل الرُقِيّ والسمو مجرد الرغبة، فقد أضافت مفاهيم وقِيَم الإسلاَم على ذلك الاتجاه القديم التطلع الروحاني للعلاقة مع الله كما في الدعاء، وما فيه من أمل ولجوء للذات الإلهية، فخرج مفهوم الارتقاء والصعود عن مجرد إطار الشكل المادي إلى إطار وجداني فوق ملموس، يمتلئ بالتَعْبير عن العاطفة والأمل في الله، فجاءت مستويات التَشْكِيل المِعْمَاري تجسد التَعْبير عنروحانية العلاقة مع الله، وبالرغم من كونها قِيَمة عقائدية إلا أنها ظهرت على كل مستويات التَشْكِيل المِعْمَاري من المناهج التَشْكِيلية الأساسية إلى المُفْرَدَات المِعْمَارية.

- **التَعْبير عن روحانية العلاقة مع الله في المناهج التَشْكِيلية الأساسية وفي تَشْكِيل العمران:** يخضع عمران المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة لمبدأ الصعود والارتقاء، فمن خلال وضعية المساجد كقمة داخل النسيج العمراني يستدل أثناء الرحلة داخل العمران، ويلاحظ الارتقاء من خلال التَشْكِيلات المتباينة للنسيج وتَشْكِيل المسجد ممثلاً لقمتها، ويتضح ذلك من خلال فوارق الارتفاعات بين الكتل المِعْمَارية وكتلة المسجد.

- **التَعْبير عن روحانية العلاقة مع الله في عناصر التَشْكِيل المِعْمَاري:** حيث تمثل عناصر التَشْكِيل المِعْمَاري المستوى الوسيط بين التَشْكِيل العام والأساسي أو المنهج التَشْكِيلي وبين المُفْرَدَات المِعْمَارية، ويمكن من خلال المدخل كأحد العناصر المِعْمَارية تبين سبل التَعْبير عن روحانية العلاقة مع الله، والمدخل هو الحيز بين الداخل والخارج، فيهدف التَشْكِيل المِعْمَاري إلى الارتقاء بالمتلقي من مستوى الخارج إلى مستوى الداخل من خلال فراغ المدخل، فبين كل ما في الخارج من معاني وما في الداخل من معاني تباينها هناك نوع من الارتقاء يحدث في شعور المتنقل، فعبرت المداخل في المساجد عن الارتقاء بالإنسان ليصل إلى مستوى الدخول إلى الفراغ المطهر السامي، حيث المناجاة مع الله، فانعكس ذلك على التَشْكِيل فارتفعت المداخل بكامل ارتفاع الواجهات، وقد تنتهي بنصف قبة أو قبو أو عقد لتتأكد رمزية الصعود والارتقاء لمستوى سمو المناجاة لله، وكان الباب يمثل نقطة الدخول المادية للفراغ، فغالباً ما كان له عتب أفقي، تَعْبيراً عن كونه البوابة الأرضية لسمو المناجاة لله.

- **التَعْبِير عن روحانية العلاقة مع الله في مُفْرَدَات التَشْكِيل المِعْمَارِي:** تؤثر القِيَمة الروحانية في العديد من عناصر التَشْكِيل في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فقد تظهر في معالجة الأركان، أو في الزخارف والكتابات الخطية، أو من خلال التَعْبِير باستعمال العناصر الطبيعية الداخلة في التَشْكِيل كالشمس والهواء والنبات، فقد يوظف النور في اللعب بإدراك الفراغات المسقوفة، وبالتالي الرُقِيّ بالإحساس الوجداني داخل الفراغ.

٢-٧-١-د التَعْبِير عن التطلع والارتباط بالسماء

إن التَعْبِير عن التطلع والارتباط بالسماء قد ظهر في الفِكْر المِعْمَارِي الإسلاَمِي على مستويين متتاليين هما:

- **المستوى الأول:** وهو في إطار ضمني خلال التَعْبِير عن قِيَم ومعاني أخرى كالإيمان بالله وبالغيبيات والدعاء والسمو والرقي، فمن خلالها ظهر الارتباط بالسماء والتطلع لها كسبيل للوصول إلى إطار مادي يحمل التَعْبِير عن تلك القِيَم، وقد سبق الحديث عن ذلك المستوى خلال الحديث عن مختلف القِيَم العقائدية.
- **المستوى الثاني:** وهي مرحلة تالية للمستوى الأول، ونتاج ثَقَافِي تابع لما رسخ من معاني خلال التَشْكِيلات التَعْبِيرية في المستوى الأول، وأصبح به الارتباط بالسماء والتطلع لها جزءاً من القِيَم الثَقَافِيَّة، وبذلك يمثل المستوى الثاني قِيَمة ثَقَافِيَّة ذات منشأ عقائدي.

وظهرت عناصر التَشْكِيل المِعْمَارِي تعبر عن المستوى الثاني من مفهوم التطلع والارتباط بالسماء، خلال اندماج مع باقي التَعْبِيرات العقائدية، فالمئذنة في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هي مكان تقابل الأرض بالسماء، فالعين في اللحظة المنفردة ترى جزءاً من الشكل لا كله، فتُدرِك الحركة التصاعدية للمئذنة بتتبع نقاط الخط المستقِيَم الرأسي الواحدة بعد الأخرى، ومع الوقفات أو العلامات على الخط الرأسي والتي تقسمه إلى قطاعات يقل طولها كلما إتجِهَ إلى أعلى، تتحرك العين من القطاعات الطويلة في اتجاه رأسي إلى القطاعات الأقصر[١]، وقد كان تَشْكِيل المئذنة التصاعدي مؤكِداً هذا الإحساس بالانتقال من التَشْكِيل المربع إلى المثمن حتى الدائرة في القمة للتَعْبِير عن الارتقاء من الأرض بأفقيتها

---

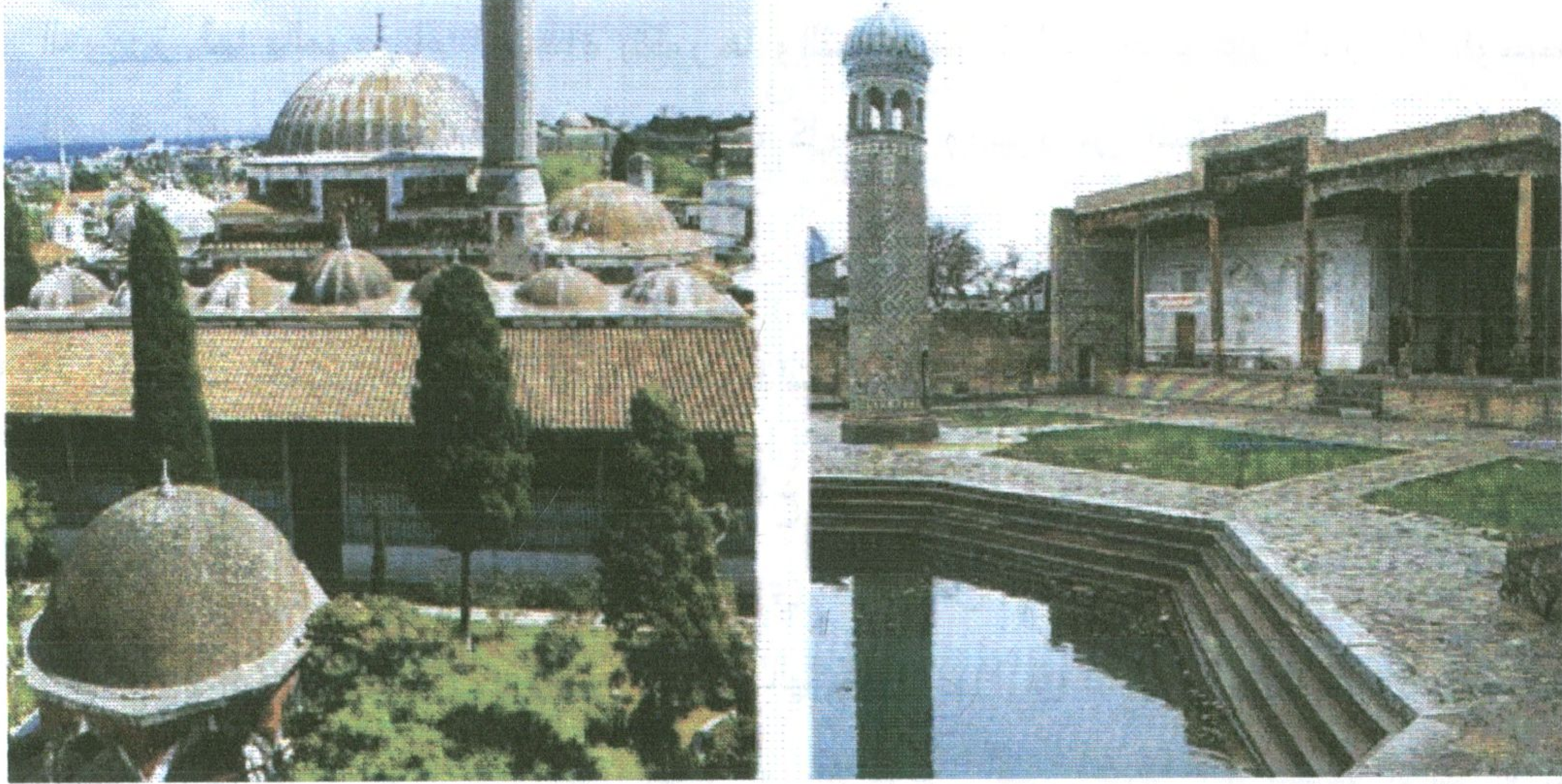
١ طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص٢٥.

المرموز لها بالمربع إلى السماء بتكورها والتي يرمز لها بالدائرة عبر المرحلة الوسيطة التي قد تكون ثمانية الشكل أو غير ذلك، كل ذلك ونحوه من أشكال المآذن هي أساليب التَعْبِير عن السماء والتطلع لها.

٢-٧-١-هـ التَعْبِير عن الجنة كأحد المعتقدات الغيبية

رغم إنتشار الإِسلاَم في بلدان متباينة المناخ إلي حد كبير إلا أن هناك من الاتفاق القِيَمي ما أوجد نوعاً من التشابه التشكلي المِعْمَارِي في بعض الأمور، فقد أعطي الإِسلاَم الرؤية الجمالية والروحية للبيئة النموذجية أو المثالية وذلك من خلال القُرآنُ الكَرِيمُ أو الأحاديث النبوية التي تصف وتتحدث عن الجنة أو الفردوس التي أعدها الله لعبادة المتقين، فقد وصفت الجنة بما تحويه من متع حسية وروحية في القرآن فظهرت محاولة المِعْمَارِي التغلب علي الظروف البيئية القاسية كدافع قوي لإيجاد هذه الفردوس ومحاولة محاكاه هذا التصوير بما يمكن أن يسمى بالجنات الأرضية وظهور ما يمكن أن يسمى "بالنظرية الفردوسية" أو "نظرية التضاد البيئي" حيث محاولة إيجاد الحدائق أو الجنات الأرضية في داخل بيئة تتسم بظروف مناخية قد تكون قاسية بغرض تحسين وتجميل هذه البيئة.

وقد بدأت التصميمات الخاصة بالحدائق في أوائل العصر الإِسلاَمِي متأثرة بالعادات والتقاليد الموروثة للعرب إلي جانب تميزها بالبساطة فكانت عبارة عن مجموعات من أشجار النخيل حول منابع المياه في البادية، ولكن سرعان ما أمتدت رقعة الدولة الإِسلاَمِيَّة في آواخر القرن السابع بعد الميلاد وشملت بلاد حوض البحر الأبيض المتوسط بشمال أفريقيا وجنوب أوربا في عهد الأمويين ووصلت حتى جنوب فرنسا أو أسبانيا، وبعد أن تم الاستقرار لهم بدأوا يخططون المدن وأقاموا فيها القلاع والقصور الفخمة وأصبحت الحدائق وتنسيق الأفنية الداخلية في المساكن والمباني العامة عنصر أساسي في مباني المدينة المسلمة. وقد تميز تخطيط الحديقة في العصر الإِسلاَمِي بالخصوصية لذلك أحيطت بالاسوار العالية أو تخطيطها التقسيمات الهندسية من وحدات مربعة أو متسطيلة أو أي أشكال وزخارف هندسية آخرى، كما أهتم العرب باستخدام المياه في حدائقهم بصور متنوعة ومتميزة.



٢٠٧ التَعْبِير عن الجنة من خلال المياة والعناصر النباتية خلال تَشْكِيل الفناء الـداخلي فـي عَمَـائِر أوزبكستان ومساجد اليونان[١].



٢٠٨ التَعْبِير عن الجنة من خلال الأشجار والنخيل خلال تَشْكِيل الفناء الداخلي في مـسجد ومدرسـة أغا بوزورج بإيران، ومسجد مراد الثاني بتركيا[٢].

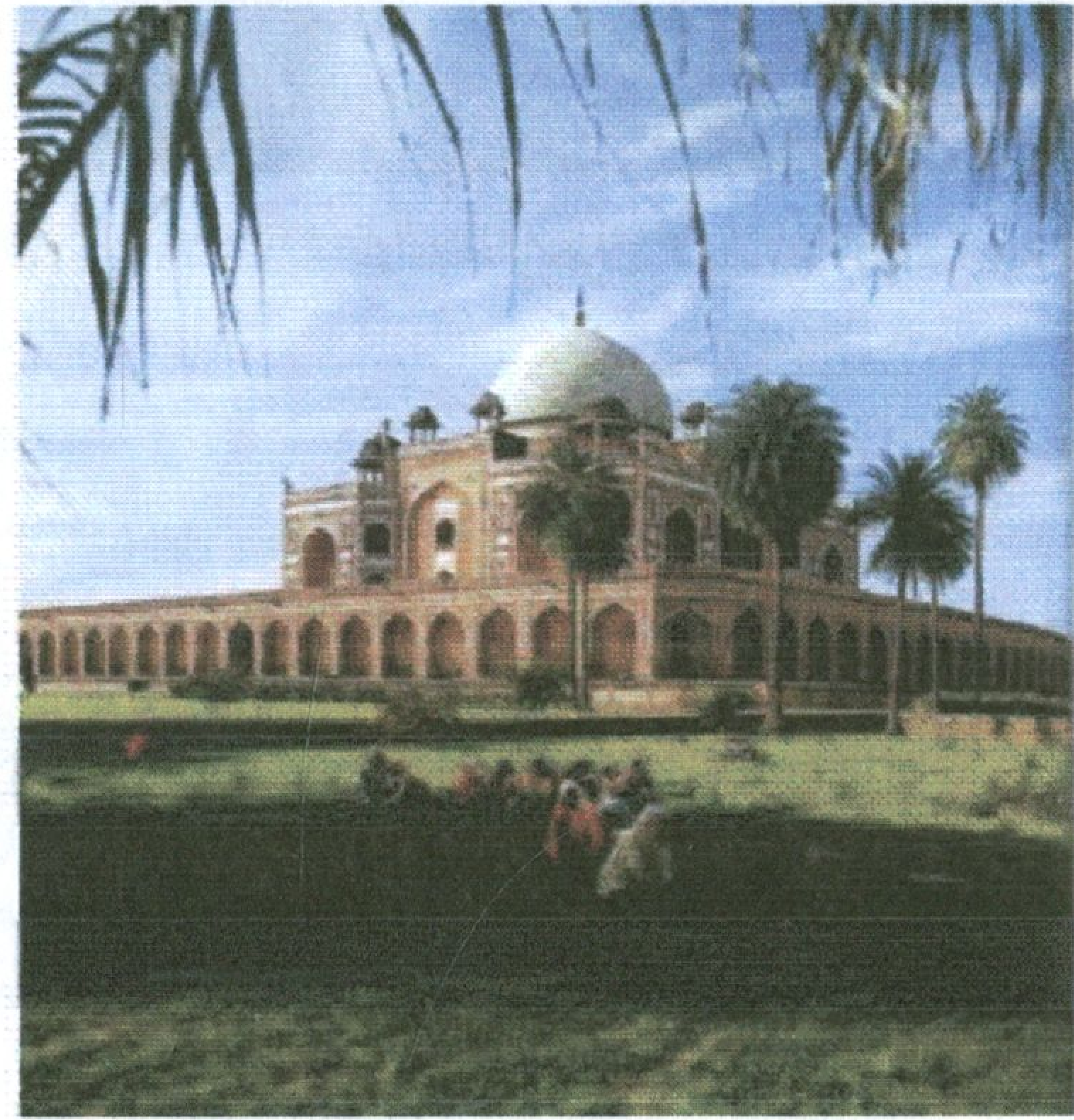
فعناصر الحديقة الإِسلاَمِيَّة قد أستلهمت من معاني آيات القُرآنُ الكَريمُ والاحاديث الشريفة التي تصف الفردوس، وقد كان الفناء الداخلي هو المكان الذي تبلورت من خلاله فِكْرة الجنة الارضية حيث استخدم هذا الفناء كحديقة داخلية مزودة بالعناصر الطبيعية من نباتات وأشجار ومياه. فأصبحت هذه الحديقة إلي جانب تأديتها وظيفة هامة وهي المساهمة

١ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p132, 396.

٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p286, 455.

في تلطيف درجات الحرارة الداخلية للمساكن فإنها قد أكدت أهمية الفناء في قلب المسكن حيث أن القلب الطبيعي لمعيشة الاسرة حيث الهدوء والسكون والخصوصية المرغوبة.

ولقد أهتم البيت بالفناء الداخلي حيث أنه محور الجذب، فلم يكتفوا بتنسيق الحديقة التي بداخله فقط بل أهتموا بأختيار أرضياته من مواد لا تحتاج لصيانة كبيرة وسهلة ولا تساعد علي انعكاس الشمس بل تمتصها مما يخفف من الاشعاعات الحرارية علي الحوائط المحيطة بالفناء إلي جانب الاهتمام بالشكل الجمالي لها. فمن ذلك يتضح مدى اهتمام المسلم بوجود الحدائق في داخل المسكن ومدى تأثره بفكْرة الفردوس، ويعكس ذلك أن المصمم عرف كيف يمزج بين الطبيعة والعِمَارَة في إطار المحافظة علي العادات والتقاليد الإسلاَميَّة، حيث وضع هذه الحدائق في أفنية داخلية في منأى عن أعين المتطفلين.





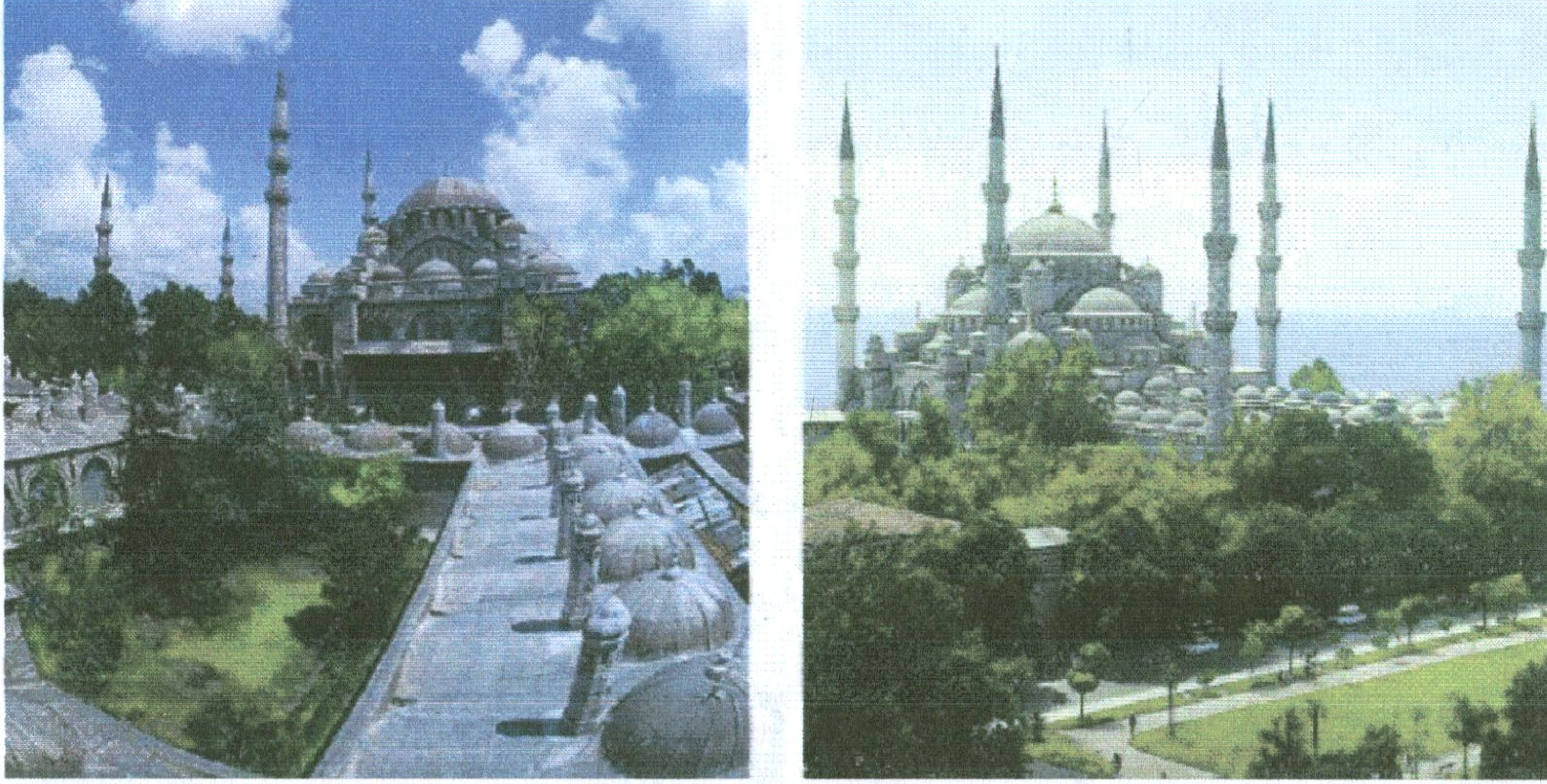
٢٠٩ التَعْبِير عن الجنة من خلال الأشجار والنخيل خلال الفراغ المحيط بأحد الأضرحة بنيودلهي، وتَشْكِيل الفناء الداخلي في أحد منازل أصفهان[١].

ووجود المناطق الخضراء بالمدن اتجاه حضاري أكد عليه القُرآنُ الكَرِيمُ حيث قال تعالى "أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ*"[٢]، فمن هذا المنطلق وجب على المسلم النظر إلي إيجاد الحدائق علي أنها ليست رفاهية أو وسائل كمالية، فقد قال تعالى "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p32,184.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النمل، الآية ٦٠.

لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ*"[1]. ومن هنا تتأكد الدعوة الصريحة للدين الإسلاَمِي لإيجاد الحدائق، فلا يخفى أيضاً الفوائد الصحية والبيولوجية للمناطق الخضراء إلي جانب التأثير النفسي الجيد لها.



٢١٠ التَعْبِير عن الجنة من المناطق المفتوحة بالمدن الإسلاَميَّة بتركيا، وحول المساجد الهامة وداخل أفنيتها.

٢-٧-٢ التَعْبِير عن قِيَم الطاعات

وقِيَم الطاعات في الفِكْر الإسلاَمِي هي المرحلة الوسيطة من القِيَم الإسلاَميَّة، فهي تلي القِيَم العقائدية، وتليها قِيَم المعاملات، وتنقسم الطاعات إلى العديد من الأقسام القِيَمية، وجميعها طاعة الله في أوامره وفي اجتناب نواهيه التي سيقت خلال المنهج الإسلامي، وعرفت من خلال القرآن أو من خلال السنة النبوية الشريفة أو سنة الخلفاء الراشدين المهديين، أو من خلال مبدأ القياس أو الاجتهاد، وأقسام الطاعة متعددة بتعدد ما عرف من أوامر الله، فمنها الطاعة في مجال العبادات والفرائض كالترابط والتكافل الاجتماعي، والطاعة في مجال الأخلاق كالصدق والخصوصية، والطاعة في مجال اجتناب النواهي كتحريم تجسيد الكائنات الحية، وقد انعكس تأثير تلك القِيَم على التَشْكِيل المِعْمَاري ليس فقط في إطار من الرمزية، ولكنه قد ظهر ذلك في إطار التأثير على الوظائف والأنشطة المادية.

٢-٧-٢-أ التَعْبِير عن قِيَم الترابط والتكافل الاجتماعي

يعتبر الترابط والتكافل الاجتماعي في الإسلاَم من قِيَم الطاعات في مجال العبادات والفرائض، فقد أمر الإسلاَم بالزكاة وجعلها ركناً من الأركان الخمسة الأساسية بعد

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الأعراف، الآية ٣٢.

الشهادة والصلاة، وذلك لما في الزكاة من تطهير لأموال الأغنياء فقد قال تعالى "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا..."[1]، ومساعدة للمحتاجين وما ينعكس عن ذلك من ترابط وتكافل اجتماعي فقد قال تعالى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ*"[2]، فقد اهتم الإسلام بالترابط الاجتماعي بين أفراده فعن النعمان بن بشير رضي الله عنه أن رسول الله "ص" قال "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[3]، وقال تعالى "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ..."[4]، وقال تعالى "...وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ..."[5]، فأدت دعوة الإسلام لتقوية العلاقات الاجتماعية إلى عدة انعكاسات تَشْكِيلية تعبر عن الترابط والتكافل الاجتماعي في الإسلام:

- مثل الجامع بؤرة جذب عمرانية، تلتف من حوله كل الأنشطة الهامة وكل البيوت السكنية، حيث كان الجامع يمثل الملتقى الاجتماعي بالإضافة إلى دوره الأساسي كمكان للصلاة.
- انعكس التطور الاجتماعي والاقتصادي في العصور الإسلاَميَّة على العِمَارَة فظهرت منشآت تؤدى وظيفتها بصورة ارتبط فيها النشاط الديني بالنشاط الدنيوي، وأصبح ذلك المعنى جزءاً من ثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة فيما بعد، ومن المضمون المِعْمَاري، فظهرت أنشطة المستشفيات والعيادات الطبية. والدور الاجتماعية لإقامة المناسبات العامة والخاصة، والمدارس وغير ذلك مما يقام بهدف دعم الترابط بين المسلمين، وتحقيق الاحتياجات الإنسانية.
- وعلى المستوى الرمزي جاءت التَشْكِيلات المِعْمَارية تصيغ رمزاً يدل على المساندة والترابط في هيئة عرائس السماء، والتي كان لترابطها إظهار رمزية ضرورة ارتباط المسلمين ببعضهم البعض، ولتماثلها وتساويها معناه الدال على المساواه بين المسلمين فعن أنس بن مالك أن رسول الله "ص" قال "الناس كأسنان

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة التوبة، من الآية ١٠٣.
[2] القُرآنُ الكَريمُ، سورة التوبة، الآية ٦٠.
[3] متفق عليه، انظر: النووي. الإمام: رياض الصالحين، ١٩٨٦م، ص١٣١.
[4] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الحجرات، من الآية ١٠.
[5] القُرآنُ الكَريمُ، سورة المائدة، من الآية ٢.

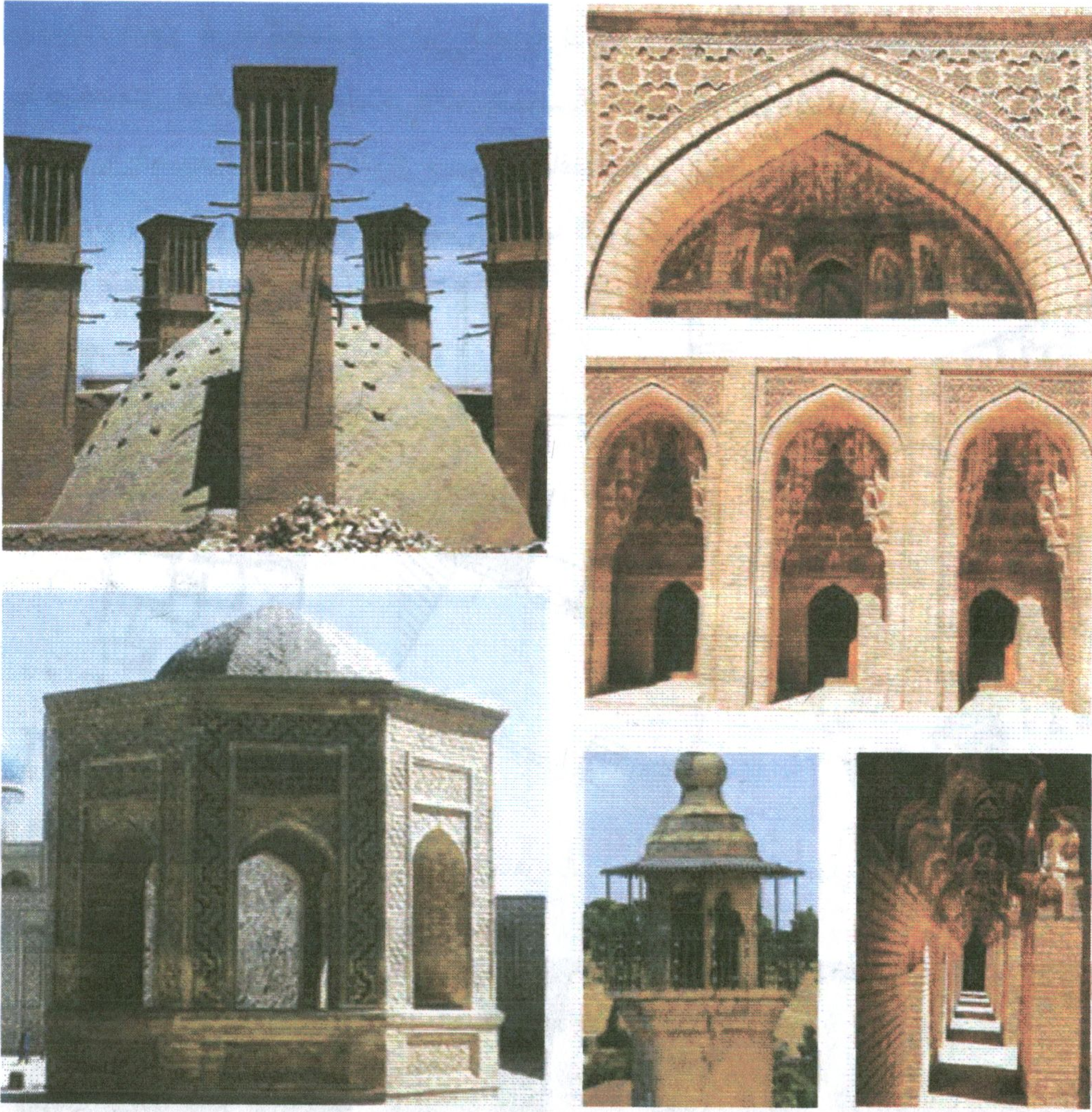
المشط"[1]، ومن جهة أخرى فقد كان لتراصها والتقاء السد بالمفتوح فيها معناه الدال على الارتباط بالسماء.

- وكان الرمز في تَشْكِيل ألوان الواجهات معبراً عن المساواه في هيئة المداميك ذات الألوان المتباينة دلالةً على أنه لا تفضيل لإنسان على آخر، فعن أبي سعيد أن رسول الله "ص" قال "إن ربكم واحد وأباكم واحد ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا أحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى"[2].

٢-٧-٢-ب التَعْبِير عن قِيَمة المصداقية

تعتبر المصداقية قِيَمة من قِيَم الطاعات في المجال الأخلاقي، فقد أمر الدين الإسلاَمِي بالصدق في التعامل بين الناس، ونهى عن التعامل بالكذب، فكانت المصداقية من القِيَم الفِكْرية الإسلاَمِيَّة، والتي صارت فيما بعد ضمن الإطار القِيَمي الثَّقَافِي للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بامتزاج الفِكْر الإسلاَمِي بالثَّقَافَات الأصيلة للمُجتَمَعَات التي دخلها الإسلام، فدخلت المصداقية في كل أمور الحياة ومجالاتها التطبيقية والحضارية، ولم ترتبط بوقت معين أو أشخاص معينين، ومن ثم كان مبدأ المصداقية جزءاً من المضمون المِعْمَارِي، فجاءت التَشْكِيلات المِعْمَارِية معبرة عن موادها الإنشائية الحقيقية، فخلت المباني من مواد الكسوة الخارجية التي تخفي ورائها المادة الأصلية للبناء وتظهرها كمادة إنشائية مخالفة للحقيقة، وكذلك خلت التَشْكِيلات المِعْمَارِية من الافتعال الذي لا يعبر عن حقيقة الإنشاء، فكما تميز المجتمع بالصدق حين التزم بالدين تميزت العِمَارَة بالمصداقية حين التزمت بالمضمون الإسلاَمِي المِعْمَارِي.

[1] التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.
[2] التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.



٢١١ المصداقية في التَعْبير عن المواد وطبيعة الإنشاء. نماذج من العصر العباسي ببغداد بـالعراق، مسجد كاليان بأوزبكستان[١]، أبراج الهواء بإيران[٢].

٢-٧-٢-ج التَعْبِير عن قِيَمة الخصوصية من المنظور الإسلامي

شكلت الخصوصية قِيَمة هامة لدى المجتمع الإسلامي، وذلك لاهتمام الدين بهذا الأمر ولما هو مشدد عليه من حرمة النظر لما حرم الله، فكانت الخصوصية من قِيَم الطاعات في المجال الأخلاقي، فقد قال تعالى "ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِندَ رَبِّهِ..."[٣]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله "ص" قال "كل المسلم على المسلم حرام عرضه، وماله،

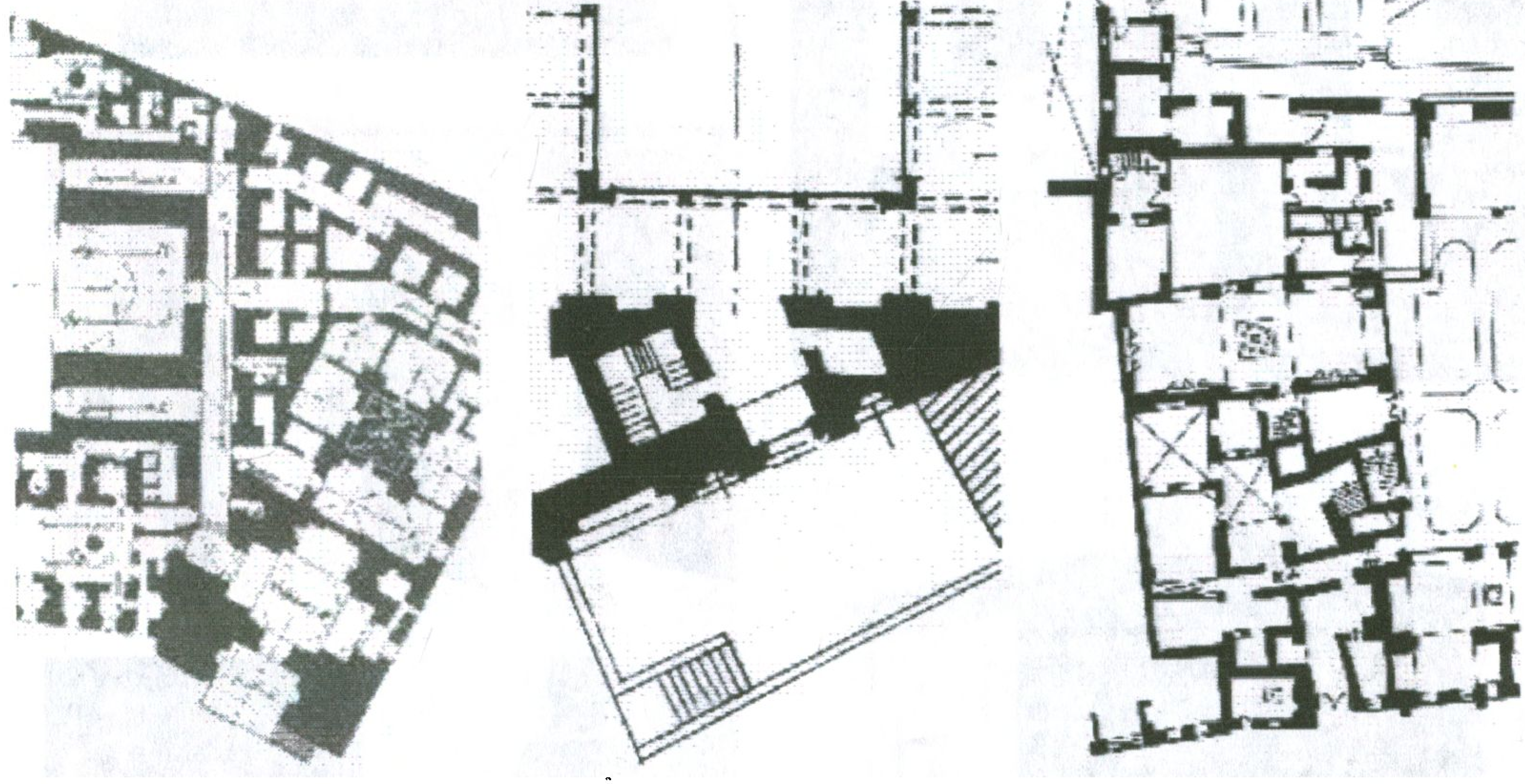
---

١ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p241, 242, 351.

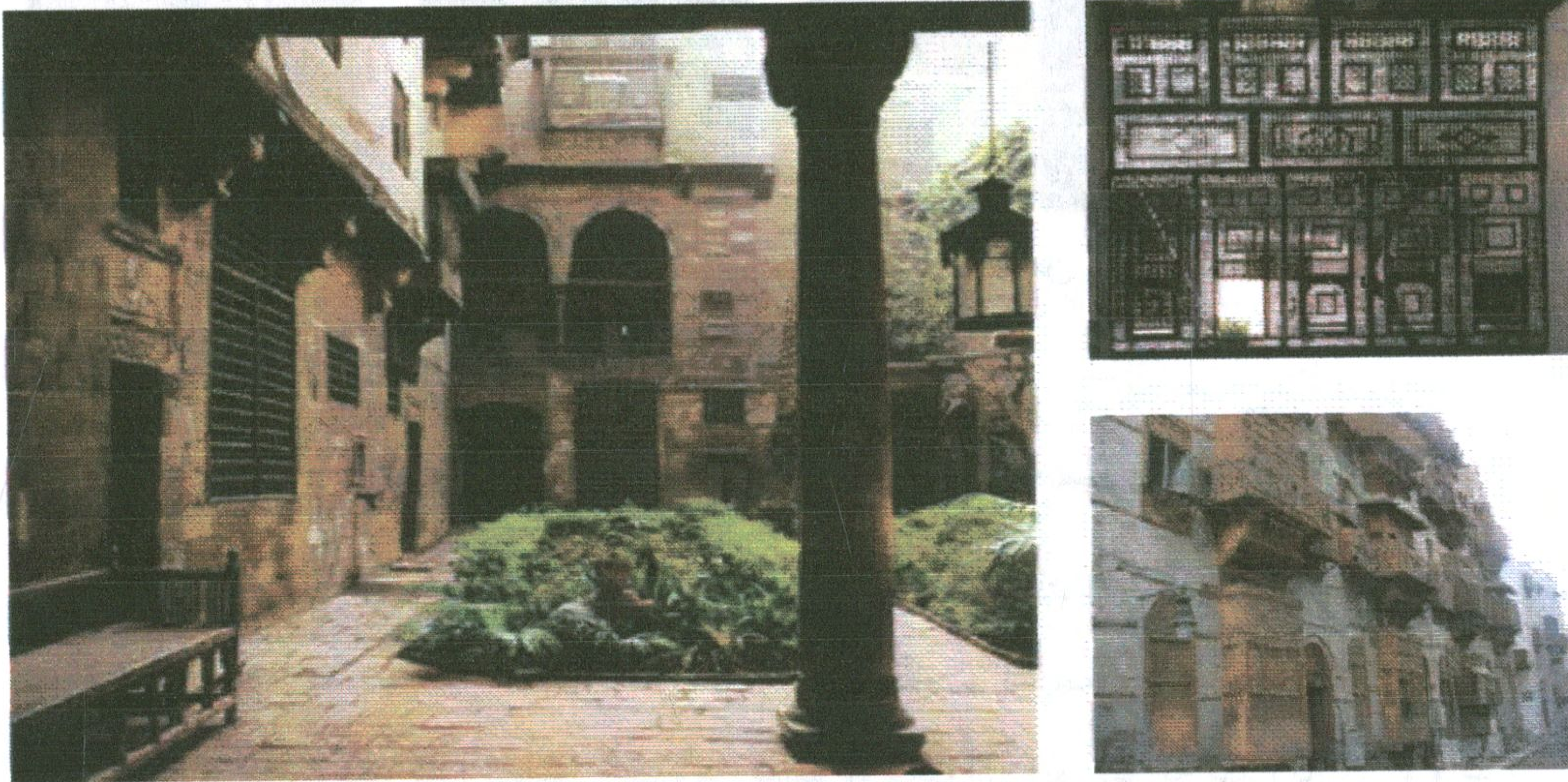
٢ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p20, 189.

٣ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الحج، من الآية ٣٠.

ودمه"[١]، فاهتم أفراد المجتمع بتوفير الحماية لذاتهم وأهلهم من النظرة العابرة أو القاصدة، فاستخدمت المشربيات والمخرمات الجصية كالقمريات والكولسترا لتوفير الإضاءة والتهوية الطبيعية والرؤية للخارج مع المحافظة على الخصوصية في الداخل، إلى جانب استخدام المجاز وهو المدخل المنكسر لحجب الرؤية حال فتح الباب الرئيسي.



٢١٢ استعمل المدخل المنكسر في بيوت القاهرة كبيت السحيمي، وفي بعض المساجد بها كمسجد الأقمر، ومسجد السلطان حسن[٢].



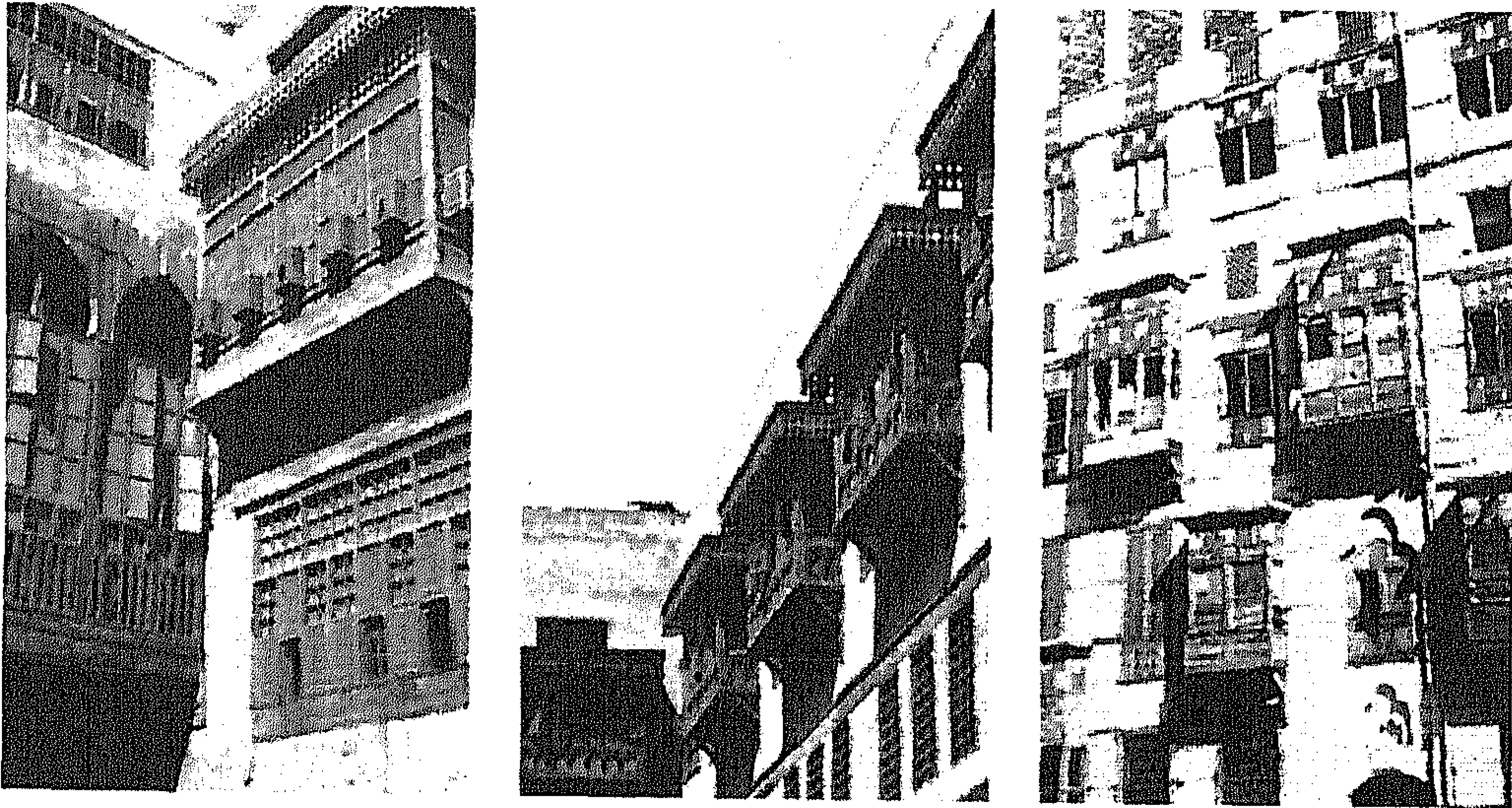
٢١٣ نماذج من مشربيات القاهرة وجدة، والفناء الداخلي ببيوت القاهرة الذي يوجه البيت للداخل لتحقيق أعلى درجات الخصوصية[٣].

١ حديث حسن، انظر: النووي. الإمام: رياض الصالحين، ١٩٨٦م، ص١٣٣.

٢ Hillenbrand, Robert: Islamic architecture "Form, function and meaning", 1994, p513.

٣ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p185.

وبالإضافة لما ورد عن الخصوصية وأهميتها في المجتمع الإسلاَمِي عامة، فقد كان التغليظ على الخصوصية كأمر بالنسبة للنساء أشد بكثير، فقد انعكست فَلْسَفَة الإسلاَم في وجوب رعاية المرأة وتكريمها، فجاء توجيه تصميم البيوت إلى الداخل واشتماله على أماكن مخصصة للحريم تزداد خصوصية عن سائر المسكن، إلى جانب استخدام العناصر المساعدة على حجب الرؤية كالمشربيات والمخرمات، ومع أن بعض تلك العناصر المِعْمَارية قد استعملت قبل دخول الإسلاَم في بعض المُجتَمَعَات التي صارت إسلاَميَّة فيما بعد إلا أن استعمالها بعد الإسلاَم كان على وجهة نظر تختلف عما قبله، وذلك من حيث تشديد التحريم، فانعكس ذلك في مجال التَشْكِيل المِعْمَارِي، فكان هناك تأكيد على دور المُفْرَدَات والعناصر التَشْكِيلية التي تهدف للخصوصية داخل النتاج المِعْمَارِي.



٢١٤ نماذج من مشربيات بيوت مكة المكرمة، ووكالة الغوري بالقاهرة، وبعض من ببيوت القاهرة، والتي تؤكد أهمية مفهوم الخصوصية في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة[١].

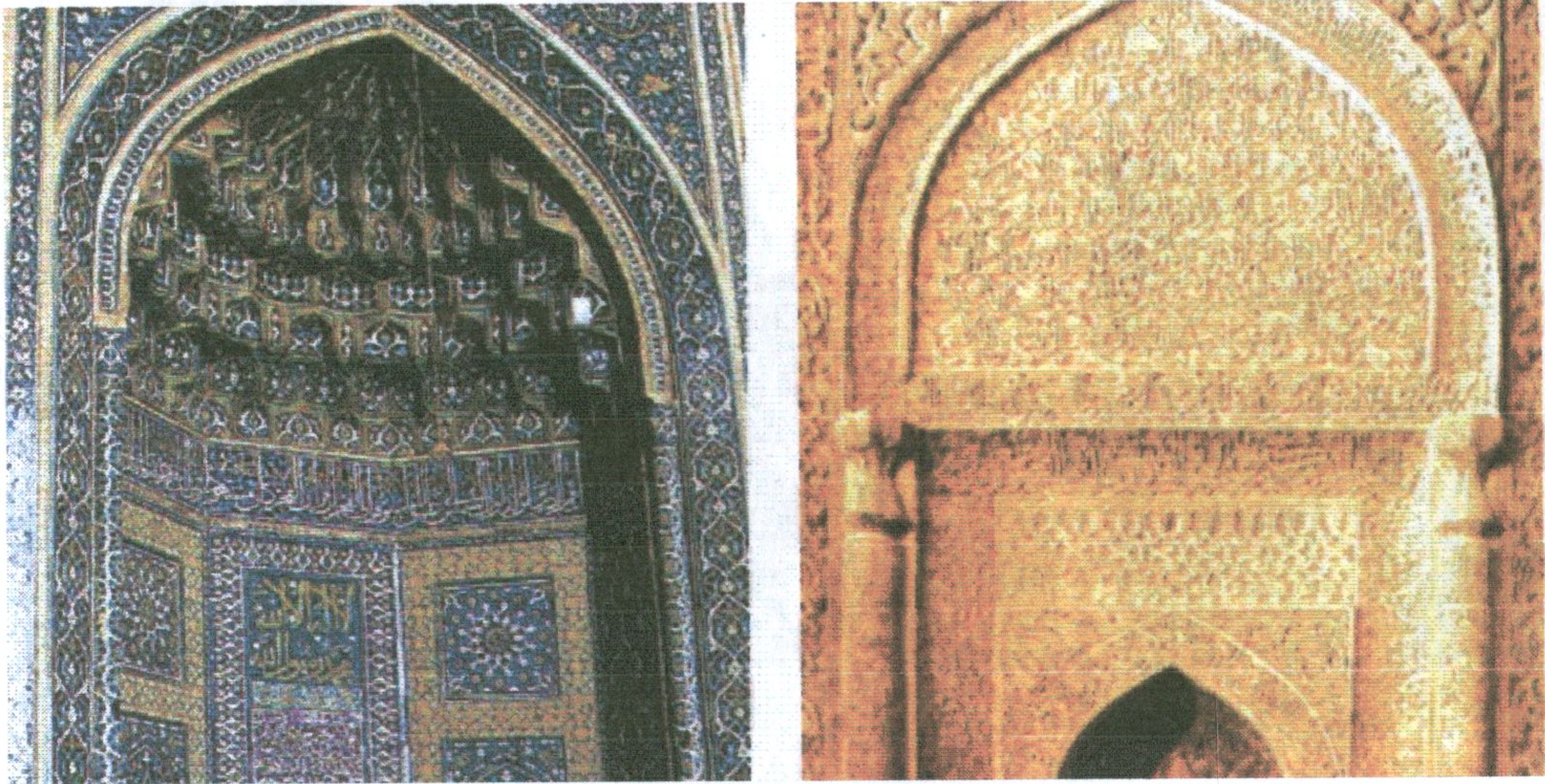
٢-٧-٢-د استبعاد الأشخاص والاهتمام بجوهر التَشْكِيل المِعْمَارِي

واستبعاد تجسيد الأشخاص والحيوانات من قِيَم الطاعات في مجال اجتناب النواهي، فقد ابتعدت عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة وفنونها عن تصوير الأشخاص والحيوانات، ولذا عمل المِعْمَاريون خلال وسائل تَعْبِير أخرى نظراً لعدم تحبيذ الدين أو تشجيعه الخوض في ذلك، فحول الفنان رؤاه وتَعْبِيراته إلي زخارف وخطوط وألوان هندسية تجريدية ونباتية، ونجح الفن الإسلاَمِي رغم تعدد مداخل التأثير فيه في تحويل هذه العناصر المختلفة

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p121,183.

والمتنوعة إلي فن بسيط ومباشر ومبتكر، ومقارنة بالعِمَارَة المُجتَمَعَات المسيحية حيث حرصت الكنيسة علي توظيف جداريات العِمَارَة لتقديم تعاليمها بصورة واضحة لتوطيد العقيدة المسيحية لدى أتباعها، فكانت الكثير من اللوحات الفنية التي تضمنت أحداثاً وقصصاً من الإنجيل وحياة القديسين ورموزاً أخرى للمسيحية، إلا أن الفن الإسلاَمِي عزف عن ذلك، ففي الإسلاَم لا وساطة بين المرء وربه، بل كان دين التوحيد لا يحتاج أتباعه لوسطاء لله سواء البشر أو القديسين، بل العلاقة مباشرة بين العبد وربه[١].

ومن خلال هذا المضمون فقد عملت العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة على التَعْبِير عن أفكار الدين والمجتمع الإسلاَمِي خلال الجوهر المِعْمَارِي أولاً ثم خلال جزئياته التَشْكِيلية ثانياً، ولم يكن المبحث الأساسي هو الزخرف أو التجسيد خلال الجداريات أو اللوحات الفنية أو التماثيل[٢].



٢١٥ تداخل أشرطة الكتابة مع وحدات الزخرفة الهندسية والنباتية في المحاريب والمداخل[٣].

ويرى بعض مُفَكِّري الفنون أنه بالرغم من أن بعض الأعمال الفنية تتضمن أشخاصاً وبعضاً من مناحي الحياة في المجتمع الإسلامي، والتي يعتقد أن ذلك تم تحت التأثير الأوروبي، ورغم دقة التفاصيل التي تحرص عليها العِمَارَة والفنون في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فإنه لم تتجه العِمَارَة والفنون نحو تصوير مشاعر أو مؤثرات عاطفية، وحتى حين كانت الرسوم تعكس أشكالاً لأشخاص أو حيوانات فإنها كانت تفعل ذلك لمجرد

---

1 إيناس نور: الفن الإسلاَمِي استبعد الأشخاص واهتم بالجوهر، فبراير ٢٠٠١م، ص٣٤.

2 حسين مؤنس. دكتور: المساجد، يناير ١٩٨١م، ص ١٣١-١٣٧.

٣ Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p19, 20.

التسجيل ولم تسع إلي إضفاء حيوية عليها[1]، وهذا التأثر لا يعتبر دينياً إنما هو امتزاج لتأثير الدين مع التداخلات الثَّقَافِيَّة الحادثة في بعض المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة نتيجة التأثر ببعض الثَّقَافَات الدخيلة كالأوروبية. فمخالفة الطبيعة تأكيد لاتجاه الفِكْر الإسلامي، والفنان المسلم يواجه الطبيعة لكي يتناول عناصرها، ويفكها إلى عناصر أولية، ويعيد تركيبها من جديد في صياغة أخرى، وهو لا يفكْر في محاكاة الطبيعة، فهذا هدف لا يسعى إليه ولا يعنيه. ويجمع اليوم الكثير من النقاد على أن الفن الإسلاَمِي يبدأ من حيث يأخذ الفنان في الانصراف عن محاكاة الطبيعة، ويفرض عليها وزنا وإيقاعًا من عنده[2].

٢-٧-٣ التَعْبير عن قِيَم المعاملات

اهتم الإسلاَم بالمعاملات بين المسلمين وبعضهم وبين المسلمين وغيرهم، فعن أبي برزة أنه قال "قلت يا رسول الله دلني على عمل انتفع به قال "ص" "نح الأذى عن طريق المسلمين"[3]، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله "ص" قال "إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها"[4]، فلا ينبغي أن تترك سانحة لغرس شجرة تطرح ثمرةً أو ظلاً، ولا تترك سانحة لإلغاء عقبة تقف في طريق الناس، فبهذا وبمثله قد بنيت الأخلاق في الإسلاَم على أسس في مفهوم المعاملات، وترجع تلك الأسس لإلتزام الفرد والجماعة بواجباتهم نحو الله من قِيَم عقائدية وقِيَم طاعات، فتتفرع منها قِيَم المعاملات على مستويات متدرجة هي:

- قِيَم المعاملات على المستوى الذاتي
- قِيَم المعاملات على المستوى الاجتماعي
- قِيَم المعاملات على المستوى الوطني والقومي
- قِيَم المعاملات على المستوى الدولي

وليس من شك أن وجود القِيَم العقائدية وقِيَم الطاعات في حياة الإنسان والمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يمثل الرباط القوي الذي يجمع بين كل مستويات المعاملات، فالصحيح في

---

١ إيناس نور: الفن الإسلاَمِي استبعد الأشخاص واهتم بالجوهر، فبراير ٢٠٠١م، ص٣٥.

٢ هيام السيد: بعض خصائص الفنون الإسلاَمِيَّة، www.islamonline.net، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

٣ التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

٤ التُراث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

الأخلاق في الإسلاَم أن يتفاعل الفرد والجماعة على كل المستويات الأخلاقية منصبة في المعاملات على كل مستوياتها دون إهمال لجانب منها.

٢-٧-٣-أ التَعْبِير عن قِيَم المعاملات الخاصة بالمستوى الذاتي

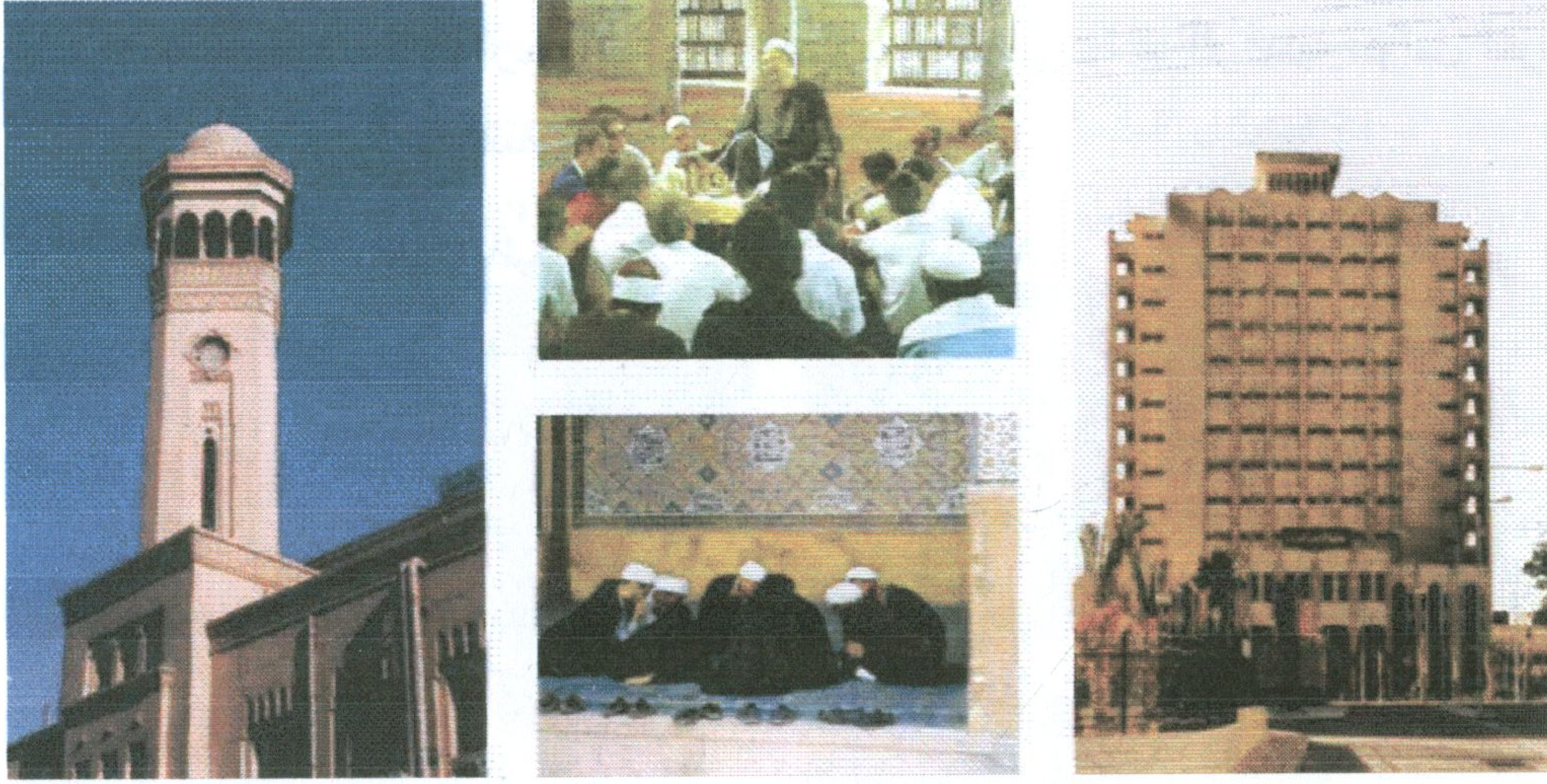
وقِيَم المعاملات على المستوى الذاتي هي التي تحكم معاملة الفرد لنفسه، فتوجب عليه أن يعامل نفسه بالحسنى، فيعمل بتلك القِيَم وليس بما يحركه من غرائز، وهي مثل:

- **طلب العلم:** فالإسلاَم يدعو إلى التعلم والمداومة على طلب العلم مهما كانت الصعائب، ودلت على أهمية التعلم في الإسلاَم العديد من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة[١]، فقد قال تعالى "...فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ*"[٢]، وقد انعكس ذلك على العِمَارَة في كل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة فانتشرت المدارس والجامعات، وازدادت وظائف المساجد حيث ظهرت الكتاتيب داخل المساجد وحولها لتعليم الصغار، واستعمل المسجد لتعليم الكبار، فظهرت المكتبات داخل المساجد وأصبحت جزءاً هاماً في كثير منها فيتعلم الناس من تلك المكتبات علوم الدين والدنيا في الأوقات بين الصلوات، وكانت الدروس الدينية في المساجد إحدى وسائل التعليم التي عرفتها المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة والتي غالباً ما كانت تعقد بعد صلاة المغرب وقبل العشاء أو بعد صلاة العصر، وكان الأئمة يتناوبون الدروس في المساجد بينهم حيث يدرس الإمام الواحد في أكثر من مسجد، وازداد دور المسجد في حياة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة حتى أصبح المسجد جامعة مثل الجامع الأزهر، وأصبح يدرس علوم الدين وعلوم الدنيا على حد سواء.

---

[١] محمد عِمَارَة. دكتور: الإسلاَم وحقوق الإنسان، مايو ١٩٨٥م، ص ٦١-٦٩.

[٢] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النحل، من الآية ٤٣، سورة الأنبياء، من الآية ٧.



٢١٦ مباني جامعة الأزهر، حيث تطور المسجد من مجرد الدور العبادي إلى أن أصبح جامعة متكاملة بالقاهرة، التدارس بمدرسة الشاه بأصفهان بإيران[١].

- **حسن الاقتداء:** وهي قِيمة أوجبت على المسلم أن يقتدي بمن هو أفضل ومن هو أحسن، فقد قال تعالى "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا*"[٢]، وقد انعكس ذلك المعنى على كثير من نواحي الحياة، ففي تخطيط المدينة بالمُجتَمَعات الإسلاَميَّة تمركز المسجد في وسط المدينة والتفت من حوله البيوت السكنية، وفي ذلك تذكر لله ولأوامره خلال الحركة داخل المدينة، واقتداء بالصالحين ولمعتمري المساجد.

- **الوسطية:** ووسطية الفرد هي تعامله مع نفسه أو مع غيره من الناس بطريقة متوسطة، فقد قال تعالى "وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ*"[٣]، كذلك فهي قِيمة مصداقاً لقوله تعالى "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..."[٤]، وكلا الآيتين له مرد على تعامل الفرد مع نفسه ووسطيته في ذاته، وكذلك للآيتين مرد على ما هو أبعد من الذات، وقد انعكست الوسطية في كثير من نواحي الحياة، وفي العِمَارَة هدفت الوسطية إلى عدم المغالاة وعدم التبزير في الإنفاق، وعدم التعالي في الارتفاعات، والتواضع

---

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p25.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الأحزاب، الآية ٢١.

٣ القُرآنُ الكَريمُ، سورة لقمان، الآية ١٩.

٤ القُرآنُ الكَريمُ، سورة البقرة، من الآية ١٤٣.

في المباني وفي الزخرف، إلا أن هناك من المباني ما قد أثر عليه عوامل أخرى قد شذته عن تلك القاعدة

- **التوازن ودقة التنظيم:** يتجلى التوازن من خلال النظر إلى الكون، وكيف يسير في نظام دقيق وإلى جسم الانسان، ثم نظرة فاحصة إلى النظم والمبادى الإِسلاَمِيَّة، فقد قال تعالى "وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ*"[1]، وقد قال تعالى "...وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ"[2]، فكل شيء بمقدار وحسب دوره وقدره لا يزيد ولا ينقص شيئا، فهكذا وضعت التعاليم الإِسلاَمِيَّة وفق نظام دقيق، ومحسوب بما يؤدي إلى تحقيق دورها كاملاً، فالمسلم الحق لا يوغل في الماديات فتنتزع الإنسانية والرحمة من قلبه، ولا يسرف في التصوف والزهد في الحياة فيصبح إنسانا مشلول الحركة، لا يستطيع التعامل مع الحياة بفاعلية وإيجابية، ولا يتمكن من إدراك ما يجري حوله من أشياء وأحداث، فقد شرع اللّه الإِسلاَم ووضع مفاهيمه ونظمه وفق هيكلية فريدة، وتخطيط منقطع النظير، لكل شيء دوره المحدد ووجهته المعلومة، فالصلاة لها أوقاتها وحدودها المعروفة، والزكاة لها موازينها المعروفة أيضاً، وللحاكم في الإِسلاَم شروطه وواجباته، وللكدح في الحياة والسعي إلى الرزق وكيفية الإنفاق مجالاتها المحددة والموضحة في الشريعة الإِسلاَمِيَّة، فليس هناك إفراط أو تفريط، واللّه سبحانه وتعالى يؤكد على هذا التوازن الدقيق في الشريعة الإِسلاَمِيَّة ويأمر بعدم الطغيان في هذا النظام الإلهي البديع، وأن يكون هناك توازن في التطبيق كالميزان فيقول سبحانه وتعالى "وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ* أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ*"[3]، فالله يشير إلى أهمية التوازن والتعلم من عظيم خلقه للسماء بتوازن، فيعلم اللّه سبحانه وتعالى أن التعامل مع الدين يكون بكل حذر ودقة وتنظيم، فيقول تعالى "...وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا*"[4]، ويقول تعالى "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ*"[5]، فالتوازن ودقة التنظيم هي من القِيَم التي غرسها القرآن في الإنسان المسلم، ودعت لها الآيات القرآنية في مختلف المواقف، وبالتالي فلا شك من أن ذلك قد أدى إلى التأثير على كافة الجوانب

---

١ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الأنعام، الآية ٥٩.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الرعد، من الآية ٨.

٣ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الرحمن، الآيتان ٧-٨.

٤ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الفرقان، من الآية ٢.

٥ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة القمر، الآية ٤٩.

الحضارية والمِعْمَارية في حياة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فالتوازن الكتلي والفراغي ودقة التَشْكِيل المِعْمَارِي وانتظامه هي دلالات مؤكدة على تأثير الفِكْر القرآني على عمليات التَشْكِيل المِعْمَارِي والعمراني في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.



٢١٧ التوازن في التَشْكِيل المِعْمَارِي للساحة الرئيسية لمصلية برجويبة وفناء جامع سيدي بو مخلوف بتونس، وساحة مسجد الحسن الثاني بالمغرب، وساحة قصر رغستان بأوزبكستان[١].

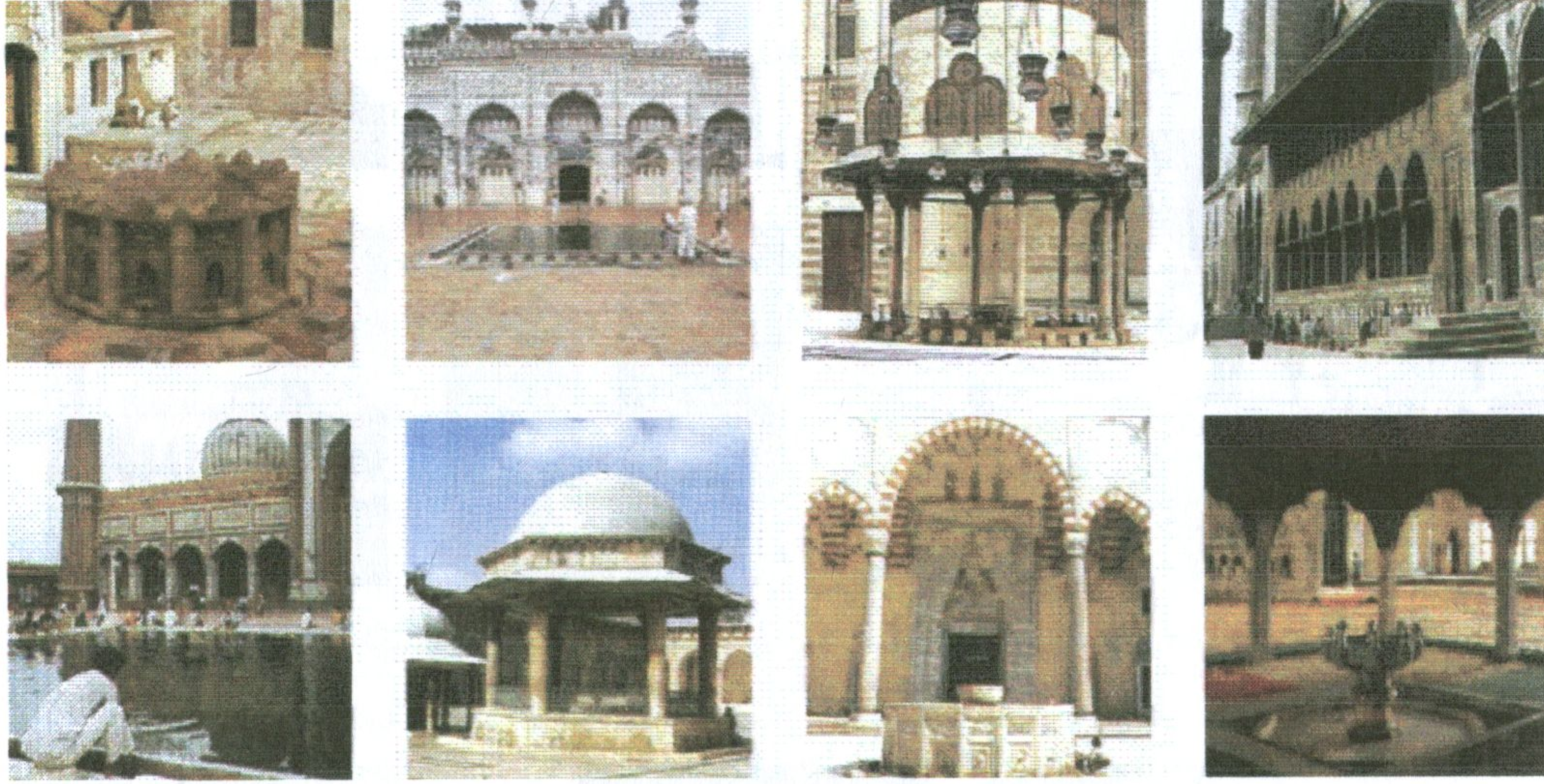


٢١٨ التوازن في التَشْكِيل المِعْمَارِي للساحة الرئيسية لضريح تاج محل بالهند، وكتلة مسجدقباء بالسعودية، وساحة مدرسة تيليا كاري بسمرقند بأوزبكستان، وصحن الجامع الأزهر بالقاهرة، وصحن مسجد أحمد بن طولون بالقاهرة، وساحة مسجد داجاواب بالهند[٢].

١ Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p329, 391, 426, 437.

٢ Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p126, 152, 156, 225, 227, 393.

- **طهارة النفس:** وهي قِيَمة أوجبت على المسلم التطهر الدائم والنظافة الدائمة، فعن أبي مالك الأشعري أن رسول الله "ص" قال "الطهور شطر الإيمان"[١]، وقد انعكس ذلك على النتاج المِعْمَارِي فظهرت استخدامات جديدة في المُجتمَعَات الإسلاَميَّة لم تكن موجودة من قبل مثل الحمامات العامة، أيضاً فقد اهتمت العِمَارَة بموضع الميضأة داخل المساجد، وبتَشْكيلها المِعْمَارِي لجعلها مكاناً مستثاغاً للمسلم.



٢١٩ تميز موضع الميضأة بالمسجد بين الجدار الخارجي والصحن الرئيسي وساحة المدخل، كما في مسجد السلطان حسن بالقاهرة، ومسجد مهابات خان بباكستان، والجامع الكبير بسوريا ومسجد سليمية دجامي بتركيا[٢].

- **العفة:** حث الإسلاَم على العفة والفضيلة لأبنائه، فهي قِيَمة تحفظ للمجتمع طهر نفوس أفراده، فقد قال تعالى "وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ* إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ*"[٣]، وقد أثر ذلك على مستوى معاملة الفرد لذاته بتفعيل تواجد قِيَمة الخصوصية داخله، فازدادت فاعلية قِيَمة الخصوصية في المُجتمَعَات الإسلاَميَّة، فكانت هناك رؤية مختلفة لتلك القِيَمة عن غيرها من المُجتمَعَات مع وجود تشابه في التطبيق[٤].

---

١ التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p16, 17, 175, 411, 416, 462.

٣ القُرآنُ الكَريمُ، سورة المؤمنون، الآيات ٥-٦، سورة المعارج، الآيات ٢٩-٣٠.

٤ سبق الحديث عن التَعْبِير عن قِيَمة الخصوصية من المنظور الإسلامي، انظر: ٢-٢-٢-ج.

٢-٧-٣-ب التَعْبير عن قِيَم المعاملات الخاصة بالمستوى الاجتماعي

تنقسم المعاملات على المستوى الاجتماعي إلى قسمين رئيسيين هما:

- **المستوى الأسري:** وهو الخاص بالعلاقات الاجتماعية داخل نطاق الأسرة.
- **المستوى العام:** وهو الخاص بالعلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع وبعضهم.

وكلا المستويين يؤثر في تكوين الشخصية المنوالية داخل المجتمع الإسلامي، وكلاهما يؤثر على الآخر، فالأسرة تؤثر على المجتمع والمجتمع يؤثر على الأسرة، وهو جزء من نظرية المنهج الإسلاَمِي المتكامل، فالدين الإسلاَمِي لا يفصل نفسه عن الأمور الاجتماعية والحياة اليومية للإنسان، وبهذا المنطق قد تدخل الإسلاَم في كل الأمور الاجتماعية للعمل المتكامل في منظومة الحياة، وقد تأثرت الفنون والعِمَارَة في كل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بهذا المنهج المتكامل، وجائت الانعكاسات التَشْكِيلية المِعْمَارِية التي تعبر عن المضامين الفِكْرية للدين في العلاقات الاجتماعية بمستوييها الأسري والعام.

أولاً: على المستوى الأسري

وضع المنهج الإسلاَمِي حقوقاً وواجبات على جميع أفراد الأسرة، وأمر بمراعاتها من أجل إشاعة الاستقرار والطمأنينة في أجواء الأسرة، فالتقيّد بها يسهم في تعميق الأواصر وتمتين العلاقات، وينفي كل أنواع المشاحنات والخلافات المحتملة، والتي قد تؤثر سلباً على جوّ الاستقرار الذي يحيط بالأسرة، وبالتالي تؤثر على استقرار المجتمع المتكون من مجموعة من الأسر، ولذلك فقد حث الإسلاَم على صلة الرحم فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله "ص" قال "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه"[١]، وصلة الرحم من أهم ما حث الإسلاَم عليه في العلاقات الأسرية.

وقد انعكس ذلك المضمون على تكوين الأسرة وبالتالي المنزل في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فقد تَوَاصُلت الأسر، فتشارك الأبناء مع الآباء والأجداد في بيوتهم، وبالتالي ازداد الترابط الأسري، وجاء تصميم المنازل لتسع امتداد الأسرة فيما بعد والتفت جميع الفراغات حول فناء داخلي يؤكد على وحدتها، ويؤكد الارتباط الداخلى بين أفراد البيت الواحد بصورة أكثر مما يوضحه الارتباط بالخارج.

---

١ التُرَاث لأبحاث الحاسب الآلي: موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

ثانياً: على المستوى العام

توضح آراء العديد من مُفَكِّري الإسلاَم والمستشرقين الدارسين له أن مبادئ الإسلاَم في القُرآنُ الكَريمُ والسنة النبوية الشريفة ترسم صورة مثالية لقيام مجتمع سليم يرتكز على قواعد الفضيلة والطهارة، فقِيَم المعاملات بين أفراد المجتمع تؤكد ذلك المفهوم[1]، وفي عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة انعكست قِيَم ومفاهيم اجتماعية عامة مثل:

- **التعاون بين أفراد المجتمع:** وقد أثرت تلك القِيَمة على التَشْكِيل المِعْمَاري والعمراني، فقد قال تعالى "...وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ..."[2]، فموقع المسجد من العمران، يوضح معنى التجمع والالتفاف حول هدف واحد وهو معنى يشمل التعاون وقِيَمة تحتويه

- **حسن التجارة وحسن العمل والصناعة والإنتاج بعد العبادة**[3]: فقد قال تعالى "فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ*"[4]، وقد أثر ذلك المضمون على مستوى التَشْكِيل العمراني، فارتبط موقع العمل والتجارة كالسوق والوكالات والورش بموقع المسجد، فتجمعت من حوله مختلف الأنشطة، فلا يلهي العمل عن الصلاة لبعد المسافة، ولا تضر الصلاة بسير العمل.

- **التواضع:** فقد قال تعالى "وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ*"[5]، وقِيَمة التواضع بما فيها من نهي عن التعالي والتكبر انعكست على كل تفاعلات الإنسان مع مجتمعه، وفي العِمَارَة كان للتواضع انعكاساً بيناً فقد اهتمت العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بالمقياس الإنساني الحميم، الذي لا يقلل من شأن الإنسان داخل الفراغ، وعلى مستوى التَشْكِيل العمراني فقد كان لأبعاد الطرقات والشوارع طولاً وعرضاً ما يجعلها تتوافق وحجم الإنسان وحركته. ومن المسلمات في العقيدة الإسلاَميَّة العزوف عن الإسراف في بهرج الحياة

---

[1] انظر:
- محمد عبد القادر حاتم. دكتور: الأخلاق في الإسلام، ٢٠٠٣م، ص ٩١.
- فريتس شتيبات: الإسلاَم شريكاً "دراسات عن الإسلاَم والمسلمين"، أبريل ٢٠٠٤م، ص١٠٣-١١٤.

[2] القُرآنُ الكَريمُ، سورة المائدة، من الآية ٢.

[3] محمد عبد القادر حاتم. دكتور: الأخلاق في الإسلام، ٢٠٠٣م، ص ٩٨.

[4] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الجمعة، الآية ١٠.

[5] القُرآنُ الكَريمُ، سورة لقمان، الآية ١٨.

باعتبارها عرضاً زائلاً فقد قال تعالى "وَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ*"[1]، وإلى جانب ذلك فقد وصل ازدهار الحضارة الإسلاَميَّة في كثير من العصور إلى درجة عظيمة، كما وصل الثراء إلى حد يفوق كل تصور، وكان في استطاعة المسلمين تزيين المساجد بالأحجار الكريمة ونصف الكريمة، واستعمال الذهب والفضة في الحياة اليومية، ولكن ذلك لم يحدث، فقد كان على المسلم أن يحقق المواءمة والتوافق بين روح العقيدة وسلوك السلف الصالح من جهة، وبين إمكانيات المجتمع وقدراته الاقتصادية العالية من الجهة الأخرى، وهكذا كان على الفنان أن يبتكر أسلوباً لحل هذه المعادلة الصعبة، وقد نجح الفنان المسلم في تحقيق هذه الغاية بعدة ابتكارات كالخزف ذي البريق المعدني[2]، كذلك استطاع الفنان المسلم باستعمال أرخص الخامات إطلاقا كالطين والخشب أن يصنع محاريب المساجد من الخزف أو الخشب أو الجص بعد أن أثراها بالزخرفة والنقش، مما أضاف إلى المحاريب قِيَمة جمالية، وقد خلَّفت الحضارة الإسلاَميَّة نماذج عظيمة القِيَمة من التحف المعدنية والأثاث، وبخاصة من البرونز المشغول بالزخارف الدقيقة التي تبلغ حد الإعجاز، وقِيَمة هذه التحف لا تعود إلى الخامات التي صنعت منها، ولكن مردها إلى قدرات الفنان في الإنجاز ودقته البالغة في التنفيذ[3]، ومن ذلك كله فقد كان التواضع وعدم التكلف في الحياة مطلباً أساسياً على المِعْمَارِي المسلم، حتى لا يفسح المَجال في عمارته إلى التشوف والتباهي خشية إثارة مشاعر الآخرين، فلم يُعْنَ بظاهر عمارته، بل اقتصر على تزيين داخل هذه العِمَارَة وجوهرها[4].

---

[1] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة القصص، الآية ٦٠.

[2] الخزف ذو البريق المعدني: هو نوع من الخزف لم يُعرف إلا في الفن الإسلاَمِي في ذلك الوقت، ويتيح الحصول على أوانٍ خزفية تصلح بديلاً لأواني الذهب والفضة التي كانت رمزاً للثراء، ويذخر المتحف الإسلاَمِي بمصر بالكثير من نماذج ذلك الخزف ذي البريق المعدني، والذي يعتبر من أرقى أنواع الخزف في العالم، انظر: هيام السيد: بعض خصائص الفنون الإسلاَميَّة، www.islamonline.net، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

[3] هيام السيد: بعض خصائص الفنون الإسلاَميَّة، www.islamonline.net، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

[4] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلاَميَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

- **أهمية العلم في حياة المجتمع:** فقد اهتم الإسلاَم بتوضيح أهمية طلب العلم على المستوى الذاتي لكل فرد، وكذلك اهتم الإسلاَم أيضاً بتقدير قِيَمة العلم، وتدوينه على المستوى العام للجماعة، فاللّه كرم القلم والكتابة حين أقسم بمبدأ توثيق العلوم في قوله تعالى "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ*"[1]، وكان الخط الجميل تعظيماً واحتراماً للكتابات القرآنية التي لم يخلُ منها مسجد أو بيت، وتأكيداً على أهمية الاطلاع والتدوين والتوثيق للعلوم، لما في ذلك من إفادة للمجتمع فيما بعد.
- **حقوق الجوار:** وهي حقوق قد تربى المسلم عليها، كقِيَم احترام حقوق الآخرين في العيش بسلام آمنين، في حماية المجموعة وحماية أخلاق المجموعة التي تسعى إلى ضمان استقرار الجوار أحراراً مستقلين في مسكنهم، وبعيداً عن فضول الآخرين وتسلطهم، لذلك كانت العِمَارَة تقيد بارتفاع الجدران والطوابق والفتحات وأبعاد الطرقات الفاصلة بين البيوت، ووضع المِعْمَارِ شروطاً لأبعاد الفتحات من أبواب ونوافذ خارجية، وتحاشى المِعْمَارِ اختراق حقوق صاحب المبنى، واستغل جميع الفرص الداخلية لتحقيق راحة الساكنين وسترة النساء، ولتحقيق المَ،ـة والأمن والراحة والمتعة والعبادة، وخلق الفرص المواتية لتقوية الروابط الاجتماعية بين السكان وتقوي عرى التعاون بين الرجال على تحقيق الفضيلة والصلاح، والتعاون بين النساء على تدبير شؤونهن البيتية وتربية أولادهن[2]، وهي جملة حقوق قد وضعها الإسلاَم لضمان اتساق العلاقة بين المتجاورين، دون أذى من أحد على آخر، ليكن كل منهم آخذاً لحقوقه تاركاً لضرر غيره وحافظاً لنفسه وعرضه من غيره، وحافظاً على جاره وعرضه من نفسه، وبالتالي فقد أثر ذلك على عمليات التّشْكِيل العمراني والخطط السكنية في عموم المُجتَمَعَات الإسلاَميّة[3].

٢-٧-٣-ج التّعْبِير عن قِيَم المعاملات الخاصة بالمستوى الوطني والقومي

وقِيَم المعاملات على المستوى الخاصة بالمستوى الوطني والقومي هي مجموعة القِيَم التي تحكم معاملة الفرد لوطنه ودولته، والجماعة الصغيرة للجماعة الأكبر منها، وتحكم

---

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة القلم، الآية ١.

[2] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلاَميّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

[3] جميل عبد القادر أكبر: عِمَارَة الأرض في الإسلام، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص ٢٠٩-٢١٣.

العلاقات بين الدول وبعضها، مثل الاستخدام الحسن للمتلكات فالإسلاَم يدعو إلى استخدام الملكات والممتلكات الفردية فيما هو ينفع الفرد ولا يضر الجماعة، فيعمل على رقيها ورفعتها، فقد قال تعالى "وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا* قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا* وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا*"[1]، وقد أثر ذلك المضمون في كثير من نواحي الحياة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فهدف الفرد في ما ينتجه من عمل خاص به إلى ما لا يضر به جماعته، فكانت المباني السكنية الخاصة تبنى بحيث لا يضر بها النفع العام من شوارع وطرقات، وبالكيفية التي لا تضر بوضع المسجد أو المنشآت العامة في تخطيط المدينة، فلا يحجب عنها ضوءاً أو هواءً أو يؤثر سلباً على سهولة الوصول لها والتعرف عليها.

كذلك فالإسلاَم يدعو إلى وجوب طاعة الرسول بعدة صفات له منها صفته كممثلاً عن الدولة، وإلى مبدأ الشورى في الحكم، وإلى مبدأ العدل في الحكم، وإلى الموقف العادل من أهل الذمة، وإلى تجريد الأحكام من الهوى، وإلى الرضا بحكم الله ورسوله وجعله شرطاً لتمام الإيمان، وإلى الحكم لله عند الاختلاف، وإلى وجوب الحكم بما أنزل الله، وإلى وجوب الانصياع لحكم الله، وإلى الأمانة، وإلى الإخلاص للوطن وتجنب إفساده، وإلى وجوب مشاورة المحكومين من الحكام، وإلى التوكل على الله في تقرير شئون الدولة، وإلى عمومية الأموال العامة، وإلى العدلة في توزيعها، والقرآن والسنة الشريفة مليئان بما يدل على ذلك[2]، وكل تلك الأمر ونحوها جعلت من الإنسان المسلم قواماً فِكْرياً متزناً انعكس على كل أموره الحضارية والمِعْمَارية، فكان العمران الإسلاَمِي يظهر مدى العدالة في توزيع الثروات، فلم يكن هناك اهتمام بمناطق دون أخرى، أو شوارع وممرات دون أخرى خلال رقعة الدولة الإسلاَميَّة الواحدة، وكل تلك القِيَم كان لها المرد سواء المباشر أو غير المباشر على التَشْكِيل والتَعْبِير المِعْمَارِي والعمراني.

٢-٧-٣-د التَعْبِير عن قِيَم المعاملات الخاصة بالمستوى الدولي

وقِيَم المعاملات على المستوى الخاصة بالمستوى الدولي هي مجموعة القِيَم التي تحكم معاملة الدول وبعضها، فالإسلاَم يدعو إلى الاتحاد بين المسلمين وهي قِيَمة الارتباط وعدم التفرق بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في إطار من المودة والتآخي، فقد قال تعالى "وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم

[1] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الشمس، الآيات ٧-١٠.

[2] محمد عبد القادر حاتم. دكتور: الأخلاق في الإسلام، ٢٠٠٣م، ص ١١١-١٢٢.

بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا..."[١]، وهي قِيَمة بين المُجتَمَعَات وبعضها البعض، وتظهر على مستويات متعددة من أحجام المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وبعضهم، فليست حكراً على المستوى الدولي فقط، أيضاً هناك العديد من القِيَم التي تحكم العلاقات الدولية والتي يدعو لها الإسلاَم في توازي مع مبدأ الاتحاد، فرد الظلم، ونصرة الحق، ومعاملة غير المسلمين بالحسنى، وحق الدفاع الشرعي، والثبات في الميدان، والوحدة، والصبر، وحسن استقبال الموت في سبيل الله، والإصرار على الحق، والاستجابة لمبدأ السلام، واحترام المعاهدات الدولية، وحسن معاملة الأسرى، والأخوة، ووحدة الجنس البشري، وتكريمه، والنهي عن الحروب الشاملة، والنهي عن الإكراه في الدين، والنهي عن التكبر في العلاقات الدولية، وبين الأجناس،

والألوان، والنهي عن القتال في الأشهر الحرم، وعند المسجد الحرام[٢]، وبالرغم من أنه قد يكون من الصعب التحقق الدقيق من تأثير قِيَمة بذاتها على التَشْكِيل المِعْمَارِي بإفرادها بقِيَمة التَعْبِير دون باقي القِيَم الفِكْرية، لأن هناك تداخلاً تَعْبِيرياً بين كل القِيَم على كافة المستويات التَعْبِيرية، إلا أن هذا التداخل القِيَمي ينصهر كله داخل الإطار التَعْبِيري في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ليوجد إطاراً تَشْكِيلياً ترى فيه القِيَم الفِكْرية الإسلاَمِيَّة كلها متداخلة، من خلال عمليات التأمل التي لا تخلو من إطار إيماني، فمن يدرك القِيَمة الفِكْرية ويستشعرها يدرك التَعْبِير عنها بصورة أفضل من من يعرفها ولا يستشعرها أو لا يؤمن بها ولا تحتفر في وجدانه.

٢-٨ مضمون التأثير المزدوج للقِيَم الثَقَافِيَّة الأصيلة والقِيَم الدينية على التَشْكِيل المِعْمَارِي

يتبين ازدواج الثَقَافَة الأصيلة والقِيَم الدينية في عملَية التأثير على التَشْكِيل المِعْمَارِي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بعد اعتبار أن كلمة الثَقَافَة تتضمن كل ما يمكن أن تحققه الجماعات البشرية، مثل اللغة، والصناعة، والفنون، والعلوم، والقوانين، وكذلك الأشياء المادية وكل ما يتجسم فيه قِيَم ومفاهيم ثَقَافِيَّة معينة أو سمات ثَقَافِيَّة عقلية من شأنها أن تعطيها فائدة تطبيقية، كالعِمَارَة، والفنون، والماكينات، وأساليب المواصلات..إلخ، وأن الثَقَافَة هي "وحدة المنهج والمداخل والرؤى وأساليب التناول والتعامل مع الأشياء والظواهر

---

[١] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة آل عمران، من الآية ١٠٣.

[٢] محمد عبد القادر حاتم. دكتور: الأخلاق في الإسلام، ٢٠٠٣م، ص ١٢٣-١٣٦.

والأحداث وإدراكها وتقييمها والحكم عليها"[1]، فيكون بذلك تأثير الثَّقَافَة بعد تفاعل الدين معها وتأثيره عليها هو في حقيقته تأثير مزدوج للدين والثَّقَافَة في وقت واحد.

وإذا كان الاستخدام التقليدي لكلمة "**أخلاق**" ينصب على ما يتعلق بالخير والشر من التصرفات في ضوء معايير اجتماعية أو دينية، فإن الواقع في الثَّقَافَة الإسلاَميَّة[2] أنها يمكن أن تتسع لأكثر من مجرد الحكم بالخيرية أو بالشرية على التصرفات، فالأخلاق يمكن أن تشمل طرائق السلوك جميعاً ووسائل تناول الأشياء، حيث وضح الدين الإسلاَمِي أن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، ولم يذكر أن الأعمال بنتائجها فقط، وبذلك يكون النظر للسلوك الإنساني لا من زاوية الفضيلة والرذيلة فحسب، بل من زوايا عديدة كاللياقة وعدم اللياقة، وما يتسم بالذوق الرفيع أو الذوق السيئ، ومن حيث الأكثر إنتاجية والأقل إنتاجية، والجميل والقبيح، وعلى هذا **فهدف الثَّقَافَة الإسلاَمِيَّة ليس مجرد إحراز الأشياء أو المهارات أو الأفكار بل هو إحراز طرائق التفكير وطرائق أداء المهارات واتخاذ المواقف من الخامات والأحياء والناس، وقد أشار بعض المُفَكِّرين في الغرب إلى مدى رُقِيّ مثل هذه المعاني الخاصة بالثَّقَافَة، وأن رُقِيّ الإنسان يأتي من مدى ارتباطه بمثل هذه المعاني في تفاعلاته مع الآخرين**[3].

وبما سبق فقد شكل الدين في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة جانباً كبيراً من الثَّقَافَة، فقد كان الدين دائم التفاعل مع الثَّقَافَة الأصلية حتى تشربته وصار جزءاً منها لا يمكن فصله، وتناولت العِمَارَة الدين كمادة خصبة للإتيان بالمبادئ التي تقوم عليها عمليات التَّعْبِير المِعْمَارِي، ومن ثم كانت القِيَمة الجمالية نابعة من صدق التَّعْبِير عن الدين في العِمَارَة[4]، يتحدث "ديل

[1] أمينة الرشيد. دكتور: ملاحظات حول مفهوم الثَّقَافَة القومية، ١٩٨٤م.

[2] المعنى المقصود بالثَّقَافَة الإسلاَميَّة هو ثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، بعد تفاعل الدين معها وتمام تفاعلاته في العهود الاولى، والدخول في مرحلة التفاعل المستديم مع الثَّقَافَة الأصلية.

[3] رايموند ويليامز: طرائق الحداثة "ضد المتوائمين الجدد"، ١٩٩٩م، جزء ٨، ص ١٦٩-١٩٧.

[4] اتخذت عِمَارَة العصور الإسلاَميَّة في شتى بقاع العالم الإسلاَمِي من الثَّقَافَة والدين بالتحديد منبعاً للقِيَم والمبادئ التي ترجمها المِعْمَارِي المسلم في هيئة تَشْكيلات مِعْمَارية، أنظر:

- ثروت عكاشة. دكتور: القِيَم الجمالية في العِمَارَة الإسلاَميَّة، ١٩٩٤م.
- رفعت موسى محمد: الوكالات والبيوت الإسلاَميَّة في مصر العثمانية، ١٩٩٣م.
- عبد الباقي إبراهيم. دكتور: المنظور الإسلاَمِي للنظرية المِعْمَارية، ١٩٨٦م.
- كمال الدين سامح. دكتور: العِمَارَة الإسلاَميَّة في مصر، ١٩٩١م.
- لامونت مور: العِمَارَة، ١٩٧٦م.

إيكلمان"[١] عن اندماج الدين الإسلاَمِي والثَقَافَات المتباينة في تكوين الفِكْر الخاص لكل مجتمع، وبالتالي تكوين أبعاد حضارية مترابطة ومتباينة فيقول: "مع أنه من الخطأ أن نتحدث عن إسلاَم عماني وباكستاني وسعودي وفرنسي ومغربي، إلا أن الخطاب الديني يتأثر بالحدود الإدارية، والظروف الاقتصادية، وسمات الهوية الوطنية"[٢]، ويعني هذا المفهوم أن الإسلاَم قد اندمج مع ثَقَافَات متباينة إلى حد أنه قد أصبح لكل ثَقَافَة إسلاَمِيَّة موجودة داخل حدود إدارية ما أو ظروف ما شكلاً مميزاً يجعلها تختلف عن غيرها من الثَقَافَات الإسلاَمِيَّة الأخرى، وبطبيعة الدين الإسلاَمِي الذي لا يميز بين قوم وآخرون يرجع تباين الثَقَافَات الإسلاَمِيَّة إلى تباين الثَقَافَات الإصيلة، وتباين الظروف المنشئة للثَقَافَة.

وعمران المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هو محصلة لتفاعلات مجموعة من القوى والطاقات المتنوعة والمتباينة والكامنة داخل كيانات المجتمع، فينتج عنها الشكل والمضمون من خلال إبداعية المسلم الذاتية، فكان العمران في الإسلاَم لغة تَعْبيرية قد يعبر فيها العنصر المِعْمَاري الواحد عن أكثر من قِيَمة من القِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية معاً، وقد يصعب تتبع كل القِيَم الثَقَافِيَّة لدراسة انعكاساتها التَشْكِيلية في هذه اللغة[٣].

فبهذا كانت العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة مزيج بين المؤثر الديني والمؤثر الثَقَافِي في استمرارية متوَاصلَة، إلا أنه مع ظهور تيارات الحداثة ظهر هناك ما قد سمي بالقطيعة مع التُرَاث المتمثل في مزيج القِيَم الدينية والثَقَافِيَّة المتداخل، فالحداثة لم تعرف التَعْبير عن تلك القِيَم، ولعل أبرز ملامح الوضع الثقافى المُعَاصِر فى بعض المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هي "الثنائيات المتضادة"، والتى نسجتها الأجهزة الأيديولوجية المعاصرة مثل الأصالة والمعاصرة، والأنا والآخر، والشرق والغرب، وقد اقترن تقبل الطرف الأول من كل هذه

---

١ ديل إيكلمان هو أستاذ الأنثروبولوجيا والعلاقات الإنسانية بكلية دارتماموث منذ عام ١٩٦٨م، كان رئيساً لجمعية الدراسات الشرق أوسطية بأمريكا الشمالية، وأقام أكثر من ست سنوات بمنطقة الشرق الأوسط، قضى معظمها في بحث ميداني في المغرب وسلطنة عمان، وأقام لفترات قصيرة في مصر وإيران والعراق وتونس، وله العديد من الكتب والمقالات التي تدور حول الإسلاَم والشرق الأوسط، وهو حالياً يستكمل دراسة له حول المفاهيم المتغيرة لسلطة الدولة والشرعية الدينية في الخليج العربي.

٢ جورج عطية: الكتاب في العالم الإسلاَمِي "الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط"، أكتوبر ٢٠٠٣م، ص ٢٣٥.

٣ طارق والي. دكتور: البيان والتبيان في العِمَارَة والعمران، ١٩٩٣م، ص١٤.

الثنائيات بالتضاد الحتمي مع الطرف الثاني الذي يواجه نقيضه أو يعاديه، وأدى ذلك إلى تحول بنية الثَقَافَة في أغلب المُجتَمَعَات إلى البنية الأحادية التي لا تعرف الحوار أو التَوَاصُل الفِكْرى أو التفاعل واختفت روح التكامل[1]، وقد أثرت تلك الأحادية الفِكْرية على الفِكْر، وبالتالي على عملية التَشْكِيل والتَعْبِير المِعْمَارِي، فأصبحت العِمَارَة معبرة عن فِكْر واحد معين لا عن تكامل ومزج بين مجموعة من الأفكار والرؤى كالربط بين التُرَاث والمعاصرة حيث المعاصرة تمثل الحداثة والتُرَاث يمثل المزيج المتداخل من الدين والثَقَافَة، فقد كان التُرَاث والمعاصرة أحد تلك الثنائيات المتضادة، إلا أن الربط بينهما كفِكْر قد ظهر في الآونة الأخيرة خلال العديد من التوجهات الحضارية ولا سيما المِعْمَارِية، والتي تهتم بوضع التُرَاث والتفاعل معه خلال الزمن المُعَاصِر على قائمة طروحها الأساسية، وتستهدف تلك التوجهات إحياء التُرَاث أو التَوَاصُل، فعلى سبيل المثال عِمَارَة ما بعد الحداثة يستشف من خلال نتاجها أن هناك تفاعلاً يتجاوز الزمن المعاصر إلى المخزون التراثي، حيث يرى متبعوا ذلك الاتجاه أن القطيعة التى مارستها الحداثة طيلة قرن كامل أو يزيد فى الغرب كانت قطيعة التراث، فأصحاب الدعوة إلى ما بعد الحداثة يرون أهمية اتجاههم في تحدثهم عن تجاوز القطيعة، وفي سيرهم تجاه التُرَاث بوصفه الذاكرة المكتوبة والذاكرة المشخصة للإنسان. وتجدر الإشارة إلى اختلاف مفهوم التُرَاث القائم على معنى الإرث المادي عن مفهومه المُعَاصِر الذى تولد عن الحداثة بذاتها، والذى يعني "المخزون الثقافى الماثل فى جميع منجزات الإنسان عبر تاريخه فى نطاق بيئته الثَقَافِيَّة التى نسميها البيئة القومية"، هكذا يصبح التُرَاث بمعناه الجديد أداة ترابط وتفاعل مع شقها الآخر وهو المعاصرة، وقد حث الوعي بمخاطر الحداثة ومآلها إلى التطلع للربط الفِكْري بين التُرَاث والمعاصرة، واستهداف ذلك للبحث عن الذات الثَقَافِيَّة من خلال الكيان التاريخي التراثي، على أن الحداثة إذا كانت تحدياً وانحرافاً عن الكيان التاريخي والقومي، إلا أنها مرحلة من هذا الكيان، فهي مرحلة ثورية كان لها مثيل في الماضي، مما يرى اليوم تراثاً وجزءاً من مسيرة الحضارة، وهكذا يرى الدكتور "عفيف البهنسي" أن التُرَاث والمعاصرة كيان واحد متكامل متتابع لا يصح معه الحديث عن أي مفارقة ثنائية، ومع هذا فلا يوجد اختلاف حول وجود مرحلة في تاريخ العِمَارَة

---

[1] ثروت فتحى كامل. دكتور: مداخل تنمية التجديد والإبداع في الثَقَافَة المصرية، ديسمبر ١٩٩٧م.

في بعض المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة اختفى فيها التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة الأصيلة الممتزجة بالقِيَم الدينية وهي مرحلة الحداثة[1].

وقد استمد المِعْمَارِي المسلم من امتزاج الثَقَافَة الأصيلة والشريعة الإسلاَمِيَّة منطلقات لتأسيس العِمَارَة، ولما كان للدين الإسلاَمِي من عظيم الأثر في تَشْكِيل ثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، والتأثير المستمر عليها، فقد تشابه مضمون التأثير المنفرد للدين الإسلاَمِي على التَشْكِيل المِعْمَارِي مع مضمون التأثير المزدوج للثَقَافَة الأصيلة والقِيَم الدينية على التَشْكِيل المِعْمَارِي وعلى الحضارة بوجه عام، ويمكن إيجاز أهم النقاط المميزة للتأثير المزدوج للدين والثَقَافَة الأصيلة على التَشْكِيل المِعْمَارِي في يلي:

- **المقياس الإنساني:** فقد حض عليه الإسلاَم فاللّه كرم الإنسان في قوله تعالى "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ..."[2]، وفي قوله تعالى "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ*"[3]، وهكذا كانت أهمية الإنسان في الإسلام، فدفع المِعْمَارِي المسلم إلى اعتبار الإنسان هو منطلق البناء الأول لديه، بالإضافة لتأثر التَشْكِيل المِعْمَارِي بتلك القِيَمة نتيجة وجودها في العديد من الثَقَافَات الأصيلة من قبل الإسلام، إلا أن الإسلاَم قد دعمها بصورة أكبر وأكد عليها وفعلها بعد تأثيره في فِكْر المجتمع[4].

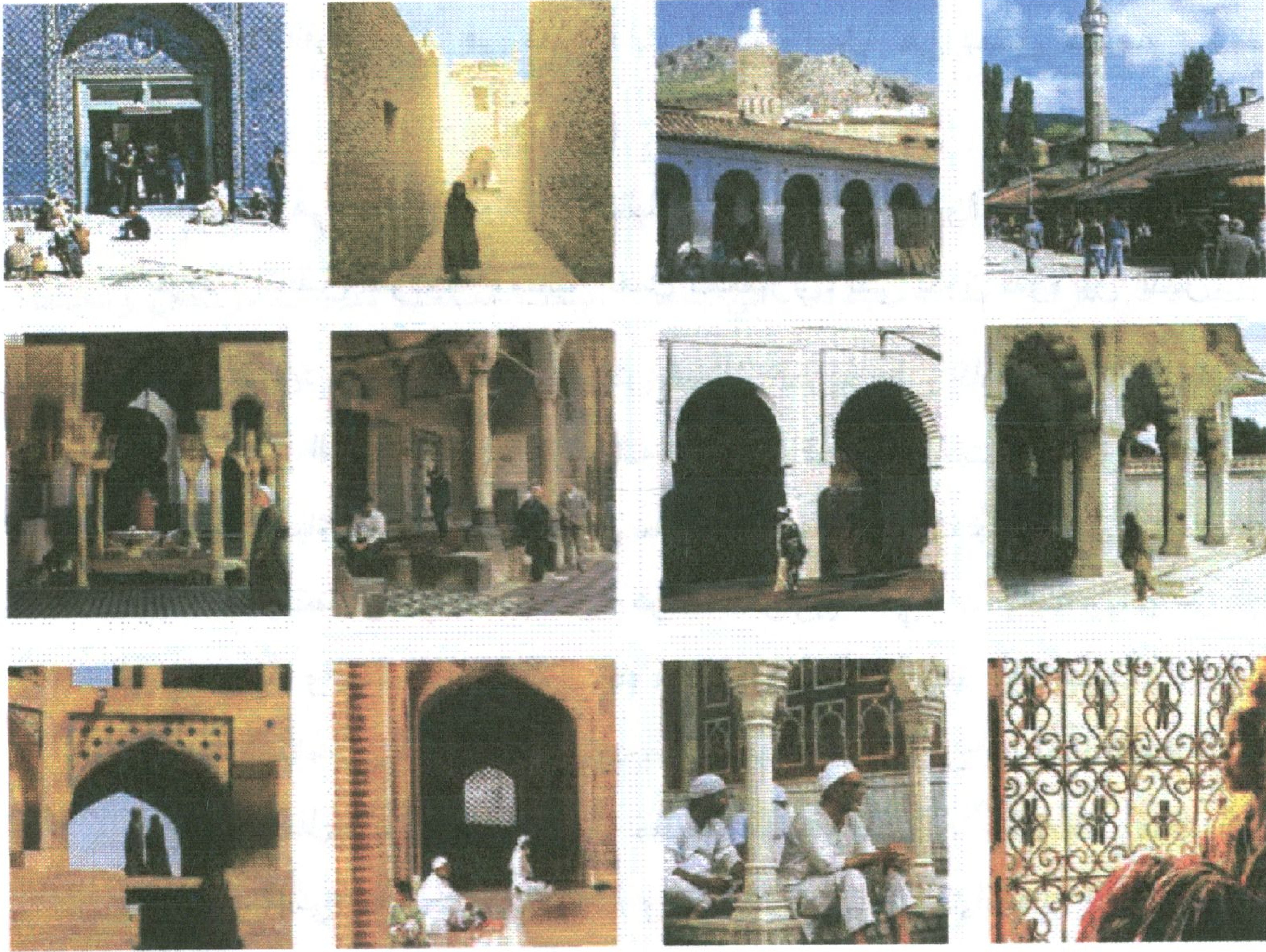
---

[1] عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثة والتُرَاث في العِمَارَة العربيـــة الإســـلاَمِيَّة، أكتـــوبر / ديـــسمبر، ١٩٩٨م.

[2] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الإسراء، من الآية ٧٠.

[3] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة التين، الآية ٤.

[4] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلاَمِيَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.



٢٢٠ اهتمام التَشْكيل المِعْمَاري بعامل المقياس الإنساني في مختلف عَمَـائر المُجتَمَعَـات الإنسـانية. نماذج من جامع باسكارسيجا بسراييفو بالبوسنة، والمسجد الكبير بأفغانستان، وجامع ناجينا بأجرا بالهند وفندريدي بدلهي بالهند[١]، وطرقات من قرى تونسية، وكوبري خواجو بأصفهان بإيران، ومسجد بالمغرب[٢].

- **ضرورة اختيار الأرض:** فقد اقتدى المِعْمَارِ بأوامر اللَّه في تحقيق متانة ورسوخ عمارته فقد قال تعالى "أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىَ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ..."[٣] فقد استوحى المِعْمَاري المسلم أهمية اختيار الأرض لسلامة البنيان ومتانته من المثال الذي ضربه الله على العمل الصالح والعمل غير الصالح، فاعتبر رسوخ عِمَارَة الإنسان من تقوى اللَّه ورضوانه، والقصد أن تكون العِمَارَة أمينة على أصحابها فقد قال تعالى "وَكَانُواْ يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ*"[٤]،

[١] Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p7, 14, 34, 38, 110, 131, 227, 230.

[٢] Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p20, 85, 183.

[٣] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة التوبة، من الآية ١٠٩.

[٤] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الحجر، الآية ٨٢.

ويضرب القرآن مثلاً في مدينة ذات أعمدة راسخة هي دمشق القديمة "إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ*"[١].

- **الكفاية:** وهي استيفاء الوظائف كالسكن والمباني العامة والخدمية دون إفراط ولا تفريط، لتحقيق نموذجية ومثالية العمل المِعْمَارِي، لكي يكون قدوة بين الناس.
- **العِمَارَة فن:** فكما هي علم قد حض القُرآنُ الكَرِيمُ على إقامتها على العلم وكذلك حض على الفن، "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا..."[٢]، "...ولَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا..."[٣]، "إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا..."[٤]، وتتضمن الزينة المِعْمَارِية دراسة التوازن الفني، "... وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ*"[٥]، والاعتناء بالماء والنبات في داخل المساكن لتعم فيها البهجة، "...وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاء مَاء فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ..."[٦]، وأمر القرآن بمراعاة ضوء الشمس ودفئها والظل فقد قال تعالى "وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلاَلاً..."[٧]، فقد كان هناك العديد من القِيَم التي حض عليها الإِسلاَم واستعانت الأمم بقدراتها الفنية في التَعْبِير عن تلك القِيَم وإظهار فنونها فيها[٨].

لقد مضى التنظيم العمراني المتأثر بازدواج الدين والثَّقَافَة قدماً لخدمة المجتمع الإسلامي، والتَعْبِير عن قِيَمه الدينية والثَّقَافِيَّة على حد سواء، حتى تلك القِيَم التي تعارض فيها الدين مع الثَّقَافَة الأصيلة، ليحقق "من وجهة النظر القائمة آنذاك" أهدافاً دينية ودنيوية، فأما الأهداف الدينية فتبدو واضحة من خلال إقامة المسجد الجامع في مركز المدينة، ثم إقامة المنشآت الأخرى التي تخدم القِيَم الدينية، مثل المدارس ودور القرآن والحديث، وهذه المباني هي موئل المؤمنين، ليس في أيام الجمع والأعياد فقط، بل يومياً، وبشكل رسمي،

---

[١] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الفجر، الآية ٧.

[٢] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الأعراف، من الآية ٣٢.

[٣] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة القصص، من الآية ٧٧.

[٤] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الكهف، من الآية ٧.

[٥] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الحجر، من الآية ١٩.

[٦] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النمل، من الآية ٦٠.

[٧] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النحل، من الآية ٨١.

[٨] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإِسلاَميَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

لذلك فإن المِعْمَارِ جعل هذه المؤسسات في مركز المدينة، لتكون أقرب وصولاً للسكان القادمين من أرجاء المدينة، وتمتد الطرقات والأزقة متجهة نحو المركز، تقطعها طرقات على شكل حلقات تحيط مركز المدينة أما الأهداف المدنية فتتجلى في جعل دواوين الحكم والقضاء في مركز المدينة، أيضاً، وفي إقامة المنشآت الصحية مثل البيمارستان والخانقاة والمدارس حولها، ثم إقامة الأسواق[1]، ولم يكن في ذلك تعارض بين قِيَم الدين وقِيَم الثَّقَافَة الأصيلة، إلا أنه كان هناك بعض التعارض بين قِيَم الدين وقِيَم الثَّقَافَة ظهر في العمران تأثيره الثَّقَافِي وليس الديني "الهدف الدنيوي"، وهذا الأمر مرجعه لعدم اكتمال التفاعن بين الدين والثَّقَافَة في ذلك الأمر، وهو مبدأ تثبيت الروابط القبلية والمهنية بتوزيع الأحياء السكنية، لتحقيق وحدة اجتماعية متماثلة، وهو مؤثر ثقافي، وقد اختلف الدين مع الثَّقَافَة في هذا الأمر فقد قال تعالى "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..."[2]، فتوحي الآية بأهمية التداخل بين الفئات الاجتماعية وليس العكس، ولا شك أن اختفاء هذا الأمر في التخطيط العمراني فيما بعد يؤكد على أن هناك حلقات من تفاعل الدين مع الثَّقَافَة تمت فيما بعد، وأثرت على هذا المفهوم وأبعدته عن الإطار الثَّقَافِي للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وهو شأن كل تفاعل بين مجموعتي القِيَم.

ويرتبط بالتَشْكِيل المِعْمَارِي العديد من الفنون التي كان للازدواج بين الدين والثَّقَافَة الأصيلة عظيم الأثر فيها فقد ظهرت القِيَم الإسلاَمِيَّة والقِيَم الثَّقَافِيَّة في الفنون عامة وبخاصة الرسم والنحت، فقد ملأت الأعمال الفنية جدران كثير من المنشآت الأولى مثل قصر الحَيْر وقصر المفجر وقُصَيْر عَمْره، والقصور العباسية في سامراء مثل قصر الجَوْسَق، والغرض من هذه الرسوم كان على وجهين، وجه تزييني يعبر عن السعادة والفرح والتسلية وهو الجانب الثقافي، وهو هدف في الفنون التَشْكِيلية، ووجه آخر ديني وعلمي، ومع أن الدين الإسلاَمِي قد نهى عن بعض تلك الأشكال من الفنون كتجسيد كل ما فيه روح إلا أن الجانب الثَّقَافِي والميل للتَعْبِير الفني قد أثر في ذلك الأمر وجعل من العلوم الدينية والمعارف العامة والشعر مادته في إظهار القدرات الفنية، ويبدو ذلك من خلال الصور الجدارية، ورسوم المخطوطات، والرسوم على الأدوات الاستعمالية، وهي تمثل مظاهر الممارسات الإسلاَمِيَّة، كالعبادة والجهاد والمعرفة والسياسة، كما مثلت هذه الرسوم

---

[1] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلاَمِيَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

[2] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الحجرات، من الآية ١٣.

مشاهد الحج والطواف، ومثلت قصص الحروب الأولى التي شنها الرسول "ص"، في سبيل الدعوة، إلى الحروب التي شنها السلاطين في فارس وتركيا لتحقيق الفتوح والدفاع عن الثغور والحدود، أما تاريخ الملوك فقد توسع الفنانون بتصويره تَعْبِيراً عن الانتصارات والأمجاد التي حققها هؤلاء الملوك والسلاطين، وهو تأثير ثَقَافِي سياسي.

ويدل أيضاً على أن تأثير التصوير والنحت قد استمر من قبل الإسلاَم إلى ما بعد ظهوره كمؤثر ثَقَافِي بحت ولكنه استخدم الدين الإسلاَمِي وعلومه كمادة خصبة يعرض من خلالها الفنان قدراته على التَعْبِير من خلال فنونه التي تبلورت قواعدها في ثقافته الأصيلة، هو وجود مجموعات الكتب الشهيرة المصورة في تاريخ الحضارة الإسلاَمِيَّة ككتاب الأغاني للأصفهاني "١٢١٧م"، الذي يعبر عن الحياة الاجتماعية، وكتاب "ديسقوريدس" الطبي الموجود في استنبول "١٢٢٢م"، الذي يصور مشاهد الأزياء والحياة الاجتماعية، إلى جانب دكاكين العطارين ومصانع الدواء وأنواع النباتات الطبية، وكتاب كليلة ودمنة، وبخاصة مخطوطة باريس "١٢٢٢م"، وفيها إثنان وتسعون رسماً يعبر عن الحيوانات، وهي تتخاطب على لسان "بَيْدبا" الفيلسوف، وكتاب مقامات الحريري، وبخاصة نسخة باريس التي مثلت بجلاء الأحوال الاجتماعية والعادات والعِمَارَة والأزياء وتحوي روائع التصوير العربي الإسلامي.

أما أشد أنواع التصوير من حيث اختلاف القِيَم الدينية مع القِيَم الثَّقَافِيَّة، والتي لم تكن دورات التفاعل بين مجموعتي القِيَم قد اكتملت وقتها، فأدى ذلك إلى أن غلبت القِيَم الثَّقَافِيَّة القِيَم الدينية في ذلك الشأن، هي صور كتاب "معراج نامه" التي تمثل حياة الرسول "ص"، وهو أمر جرئ، ووجه له انتقاد حاد فيما بعد، إلا أنه لا تزال هناك آراء ذات تأثر يبعد بعض الشيء عن القِيَم الإسلاَمِيَّة، فينظر للموضوع من وجهة نظر ثَقَافِيَّة بحتة فيرى في تصوير الرسول عملاً تربوياً وتكريمياً، فيرى الدكتور "ثروت عكاشة" أنه لا فارق بين وصف الرسول "ص" قولاً ووصفه رسماً، وهذا الرأي يبتعد عن منطق القِيَم الإسلاَمِيَّة، فهو منطق حكم ثَقَافِي بحت، كما كان المنطق الثَّقَافِي البحت هو المبعث على عمل الدستور للرسول "ص"، وقد وردت صورة الرسول في كتب الأثر متماسك البدن أبيض الوجه، مشرب الحمرة طويل الأهداب أبلج، أزج[١]، قليل لحم الوجه، ولا مكلثماً، والمصور لم يكن وفياً بهذه الأوصاف؛ فلم يكن قد رأى الرسول ليرسمه، فكانت رؤية المصور مختلفة عن

---

[١] الزجج: رقة مَحطٍّ الحاجبين ودقتهما وطولهما وسبوغهما واستقواسهما وليس مطهما.

الأصل، وهذا يعكس حرصه على مبدأ التصوير كمؤثر ثَقَافِي لا ديني، ومن جهة أخرى فهذا المؤثر ثقافياً ودينياً في جانب الحب للسيرة النبوية، فقد كان القصد خدمة الثَقَافَة الدينية بدءاً بالدعوة التي قام بها الرسول وبالإسراء والهجرة والحروب، وهو هدف تربوي يشجع عليه الإسلام. ولقد علم اللَّه الإنسان القراءة والبيان وعلمه الأسماء كلها فقد قال تعالى "خَلَقَ الْإِنسَانَ* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ*"[1]، وكان البيان أول ميزة من مزايا الإنسان، والبيان لا يكون كتابياً فقط، أو شفهياً فقط، بل هو في أي طريقة ممكنة إشارة أو رمزاً أو صورة، ولم يكن قصد الفن من وراء ذلك كله مضاهاة اللَّه، طالما هو يبتعد عن التشبيه والواقعية، إلى الرمز والكناية، وهذا رأي ينحاز لتبريء الفن من تصوير الرسول "ص"، إلا أن الأرجح في الرأي هو ما دل عليه التفاعل المستمر بين الدين والثَقَافَة الذي قد نهى فيما بعد عن تصوير الرسول أو الصحابة ولا سيما العشر المبشرين بالجنة، ويدل على ذلك عدم انتشار مثل تلك الصور فيما بعد، إلا أنه لا يمكن تجاهل دور الرسوم الإيضاحية في حضارة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، التي عبرت عن مجد المسلمين بتقديم انتصاراتهم وعمرانهم واكتشافاتهم، وكانت هذه الرسوم تنتقل من صفحات المخطوطات؛ لترى فيما بعد على الجدران وعلى الأواني، فجميع أشكال الفنون الإسلاَمِيَّة، من عِمَارَة ورسوم وسجاد وصناعات نسيجية، كانت تَعْبيراً عن امتزاج ثَقَافِي وديني، يتمثل ذلك في كافة الرسوم وابتكار فن الإيضاح، مما رفع مستوى النشر بتجويد الكتابة والخط، والتذهيب والتجليد، وإغنائها بالصور المنمنمة الملونة دعماً للسياسة والتاريخ والعلم والفقه من وجهة نظر التفاعل الديني الثَقَافِي في وقت كل حدث وتَعْبير[2].

ومما سبق فهناك مجموعة قِيَم دينية امتد تأثيرها على العِمَارَة بوضوح أكثر من الاخرى، فبعض القِيَم الدينية كالوسطية والتقشف والاعتدال لم يكن تأثيرها في العِمَارَة ذا استدامة فقد تعارضت مع بعض القِيَم الثَقَافِيَّة الأخرى، فتورات في التأثير على التَشْكِيل المِعْمَارِي حيناً وظهرت حيناً، وقد يرجع ذلك لأسباب سياسية أيضاً، فقد ترفض السلطة أن يظهر المسجد الذي تشيده بإسمها مظهراً أقل من مظهر السلطة السابقة فتبالغ في التكاليف والرفاهية والفخامة التي بين الدين رفضه لها، وهذا وإن كان يبين تغليب قِيَم سياسية على قِيَم دينية إلا أنه يظهر حب الدين لدى السلطة والشعب حيث جعلت السلطة من الدين

---

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الرحمن، الآيتان ٣-٤.

[2] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلاَمِيَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

وسيلتها للوصول إلى حب الشعب، وهكذا يمكن إيجاز أساليب التَشْكِيل المِعْمَارِي والفني المعبرة عن مضمون التأثير المزدوج للقِيَم الثَقَافِيَّة الأصيلة والقِيَم الدينية في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في أسلوبين أساسيين هما:

- **التأثير المزدوج المغلب لمنطق القِيَم الثَقَافِيَّة:** وهو أسلوب التَشْكِيل المِعْمَارِي والفني الذي يقوم على التَعْبِير الثَقَافِي عن القِيَم الدينية بطريقة قد يرفضها الدين أو يكرهها، كالتصوير أو النحت أو الإكثار من الزخرفة أو تضخيم المنشآت أو المبالغة في ارتفاعاتها ورفاهيتها للتباهي بها ولا سيما المنشآت الدينية، فكل تلك الأدوات تستعمل في إطار الثَقَافَة بنية حسنة كمحبةً للدين وللتَعْبِير عنه؛ فالدين في هذا الأسلوب هو الموضوع للعمل الفني والمِعْمَارِي، والعمل الفني هنا يقع بين المرفوض والمكروه من وجهة نظر القِيَم الدينية، وهذا الأسلوب يظهر حينما يكون التفاعل بين مجموعتي القِيَم المؤثرتين على ظهوره لم يكتمل بعد، ولم يأخذ دوراته في التفاعل، التي تنتهي عندما يتم الوصول إلى حل حضاري مقبول دينياً، ويعود من جديد للظهور عنما يتغير جانب من القِيَم الثَقَافِيَّة فيحتاج إلى تفاعل مع جانب مقابل من القِيَم الدينية، وهذا هو منطق استمرارية التفاعل بين القِيَم الدينية والقِيَم الثَقَافِيَّة.
- **التأثير المزدوج المغلب لمنطق القِيَم الدينية:** وهو أسلوب التَشْكِيل المِعْمَارِي والفني المعبر عن ازدواج التأثير بين القِيَم الثَقَافِيَّة والقِيَم الدينية؛ ففي هذا الأسلوب يقبل الدين أدوات وقِيَم الثَقَافَة للتَعْبِير عن قِيَمه حيث أن التفاعل المستمر بين الدين والثَقَافَة قد أفرز من الحلول الحضارية والمِعْمَارِية والفنية ما يقبل دينياً، بالإضافة إلى أن القِيَم الدينية التي تعبر عنها أدوات الحضارة وأساليبها المستحدثة قد أصبحت جزءاً من القِيَم الثَقَافِيَّة، فأصبح لا وجود لتعارض بين قِيَم الدين وأساليب التَعْبِير الحضارية والمِعْمَارِية والفنية عن تلك القِيَم.

٢-٩ رؤية القِيَم الجمالية في الفِكْر الإسلاَمِي كانعكاس لتأثيرات القِيَم الثَقَافِيَّة الأصيلة والدين الإسلامي

يرى العديد من المُفَكِّرين أنه ليس من المنطق أن تفسر رؤية الجمال في العِمَارَة الإسلاَمِيَّة بقوانين وأفكار ونظريات لا تنتمي للفِكْر الإسلامي، فأفضل ما يفسر النتاج الحضاري ولا سيما المِعْمَارِي هو الفِكْر الذي بناه، فالقراءة الأصدق لرؤية القِيَم الجمالية كانعكاس لتأثير

القِيَم الثَّقَافيَّة الأصيلة والدين الإسلَامِي لا تتأتى إلا من خلال قراءة في الفِكْر الإسلَامِي الذي أنتج من خلاله ما هو كائن من عَمَائِر إسلَاميَّة[1]، فالبحث فيما تمخض عنه الفِكْر الإسلَامِي من الآراء والنظريات واستقصاء ما أفرزته الحضارة الإسلَاميَّة في شتى نواحي الفِكْر الجمالي والفني هو الوسيلة الأصوب لتبين الرؤية الجمالية في العَمَائِر الإسلَاميَّة، ومع ذلك فقد تفيد مقارنة آراء فلاسفة الإسلَام ومُفَكِّريه عن قضايا الفن والجمال في الإبداع والتذوق مع نظائرها من المفاهيم والفلسفات الجمالية التي قدمها الفِكْر الغربي والأوربي قديماً وحديثاً، بهدف تبين الرسالة التي حملها التَّشْكِيل المِعْمَارِي من مختلف وجهات النظر، فالنقد يحتاج قواعد ومنطلقات تحدد نسق الرؤية الفنية، وفيما يلي بعضاً من رؤى مُفَكِّري العالم الإسلامي، والتي تسهم في توضيح مدى كون الرؤية الجمالية الإسلَاميَّة انعكاس تَشْكِيلي هادف للتَّعْبِير عن القِيَم الفِكْرية والثَّقَافيَّة في المُجتَمَعَات الإسلَاميَّة، وهي من أفكار أبو حيان التوحيدي، والغزالي، وابن سينا، والرازي، وإخوان الصفا، والعقاد، وابن مسكويه باعتبارهم من أكثر من كتب في الفِكْر الجمالي.

- **رؤية القِيَم الجمالية عند أبو حيان التوحيدي:** ويمثل التوحيدي الصورة الحقيقية والمعبرة للفِكْر الجمالي العربي في العصور الإسلَاميَّة الأولى، فيلخص مفهوم فَلْسَفَة الفن عند العرب في القرن الرابع الهجري، فقد عرض التوحيدي ماذا يعني الإبداع، ووضع مقاييس للعمل الإبداعي، فيرى أن العمل الفني لا يستقيم إلا إذا كان منتمياً إلى الأسس النظرية للإبداع الفني، بحسب مفهوم الفن الخاص بكل حضارة من الحضارات، وأن آلية الإبداع لا تختلف عن آلية التذوق[2]، ويقول مفسراً الجمال والقبح "فأما الحسن والقبيح فلابد له من البحث اللطيف عنهما، حتى لا يرى القبيح حسناً، والحسن والقبح كثيراً منها طبيعي، **ومنها بالعادة، ومنها بالشرع، ومنها بالعقل**، ومنها بالشهوة، فهذه المناشئ هي صدق الصادق، وكذب الكاذب"، وعند تفسير عبارة التوحيدي يمكن ملاحظة أنه يحدد بعض الحالات التي يمكن أن يكون الشيء جميلاً عندما تدرك صفاته إدراكاً حسياً ملموساً، وقد يستمد جماله من واقع مفاهيم اجتماعية معينة، وقد يكون جميلاً عندما تحث عليه تعاليم

---

[1] أشار العديد من المُفَكِّرين والأدباء إلى مثل هذا الرأي انظر: عيد سعد يونس: قضايا الفن والجمال في الفِكْر الإسلامي، فبراير ٢٠٠١م، ص ٤٤-٥٧.

[2] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإسلَاميَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

الشرع والدين، فما يعنيه أبو حيان التوحيدي بالعادة هو العادات والتقاليد الاجتماعية وبالتالي القِيَم الثَّقَافِيَّة، وما يعنيه بالشرع هو الشرع المأخوذ من الدين الإسلاَمِي وبالتالي القِيَم الدينية، ويطلق التوحيدي علي الشيء صفة الجمال بعد تحليل صفاته وخصائصه وإدراكها عقلياً، وآخر حالات الجمال عنده عندما يكون الشيء جميلاً بسبب تحقيقه لرغبة أو إثارته لشهوة، فهذا هو تفسير التوحيدي للجميل والقبيح، ويعود التوحيدي ليعرف الجمال في موضع آخر فيقول عنه "**كمال في الأعضاء وتناسب بين الأجزاء مقبول عند النفس**"، وهو تفسير حسي يختلف عن التفسير الفِكْري السابق المستند على منشأ الجمال، فمن تلك التفاسير نجد أن القِيَم الثَّقَافِيَّة والدينية آخذة مكانتها في تقدير الجمال عند التوحيدي، ولا شك أن آراءه نبعت من رؤيته لتقدير الجمال في مجتمعه، فهو لا يتحدث عن الجمال كما يراه هو بل كما يراه المجتمع من وجهة نظر التوحيدي، وبالتالي فرأيه يدلل على أن القِيَم الفِكْرية والدينية والثَّقَافِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة الأولى كانت مؤثراً على إدراك الجمال، وانعكاسها في صورة أعمال حضارية تمثل قِيَماً جمالياً.

- **رؤية القِيَم الجمالية عند الغزالي:** لعل أول مفهوم للجمال والقبح في فِكْر الغزالي يتمثل من خلال حديثه عن الحب عند الإنسان، الذي يراه على أنه ميل طبيعي في الإنسان نحو مختلف الموجودات والمخلوقات، فيقول الغزالي في موسوعة "إحياء علوم الدين" لا محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد فهو من خاصية الحي المدرك، فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب عند المدرك، ولما كان الحب تابعاً للإدراك والمعرفة انقسم بحسب انقسام المدركات والحواس، فلكل حاسة إدراك لنوع من المدركات ولكل واحدة منها لذة في بعض المدركات، فلذة العين في الإبصار وإدراك المبصرات الجميلة والصور الحسنة المستلذة، ولذة الأذن في النغمات الطيبة الموزونة، ولذة الشم في الروائح الطيبة، ولذة التذوق في الطعم ولذة اللمس في اللين والنعومة، هكذا نرى أن الغزالي ينحو حسياً خالصاً في تفسير حب الإنسان للشيء وتفضيله له على شيء آخر، والمرجع الأول لهذا الحب في رأي الغزالي هو الإدراك الحسي. وهذا ما جعله يشترط لحدوث الحب سلامة الحواس من الناحية البيولوجية، وتأديتها لوظائفها أداء سليماً، وهو ما قصده الغزالي من ترديد عبارة "الطبع السليم"، ويقول الغزالي في نفس الموضع "والقلب أشد إدراكاً

من العين، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصورة الظاهرة للإبصار، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ"، فالحسن ليس مقصوراً على المدركات الحسية، ويقول الغزالي عن درجة الجمال أن جمال وحسن كل شيء في أن يحضر جماله اللائق به والممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنه حاضرة فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر، والحسن والجمال موجود في غير المحسوسات، إذ يقال هذا خلق حَسن، وهذا علم حسن وهذه سيرة حسنة وهذه أخلاق جميلة، وهكذا فبالرغم من كون أن النظرة الأساسية في فِكْر الغزالي نحو الجمال هي نظرة حسية إلا أنها تمثل المدخل فقط فهو لم يفرغ الجمال من الفِكْر فبين أن للفِكْر والقِيَم التي يدركها الإنسان بعقله تأثيراً على إدراكه للجمال، بل وجعلها في مكانة جمالية أرقى من الجمال الحسي، وبالتالي فللقِيَم الثَّقَافِيَّة والدينية تأثيراً على الرؤية الجمالية عند الغزالي أرقى من الجمال الحسي.

- **رؤية القِيَم الجمالية عند ابن سينا:** وابن سينا قد سبق الإمام الغزالي في انتهاجه المنهج الحسي في تفسير الجمال، ففي رسالة لابن سينا في "البلاغة والخطابة" يقول في حديثه عن الغايات المختلفة، ومجالات التفريق بينها "الغايات ثلاث: خير، ونافع، ولذيذ"، وقد أضاف ابن سينا إلي اللذة الحسية لذة أخرى بالتخيل والتذكر، وهي الجانب الفِكْري الذي يرى أنه الأشمل لكل نواحي الجمال.
- **رؤية القِيَم الجمالية عند الرازي:** وقد أضاف الرازي إلي اللذة الحسية لذة العقل، فرأي أن المثل الأعلى في اللذات ليس إصابة اللذات الجسمانية قبل اقتناء العلم واستعمال العقل اللذين يكون بهما خلاصنا من عالمنا هذا إلي العالم الذي لا موت فيه ولا ألم، وأن هوى النفس وطبيعتها يدعوان إلي إيثار اللذات الفانية بخلاف العقل الذي يدعو إلي ترك اللذات الحاضرات بلذات أخرى تؤثر عليها، ومدخل الرازي إلى الجمال بهذا الوصف هو مدخل ديني فهو يرى الجمال متمثلاً في التَعْبير عن القِيَم الدينية وليس في المنقول الحسي.
- **رؤية القِيَم الجمالية عند إخوان الصفا:** وهم من علماء وفلاسفة الإسلَام الذين يعدون من أقدم الباحثين في موضوع اللذة والألم، وهم يؤيدون رأي الرازي في هذا الشأن، وذلك في الرسالة السادسة والعشرين من مجموعة رسائلهم المعروفة

بإسمهم، فهم يرون الجمال درجات أدناها الجمال الحسي، وأعلاها الجمال الفِكْري المعبر عن القِيَم الدينية والمعبر عن ألوهية الله واستحقاقه العظمة، وأن الله رب كل شيء، والإنسان يسير في هذه الدنيا بمدده، فالتَعْبِير عن تلك الأفكار وانعكاسها في الأعمال الحضارية هو الجمال الأرقى، وهو موقف مميز في إدراك الجمال في الفِكْر الإسلاَمِي قد تبناه الفلاسفة المتدينين والمتصوفة والروحانيين الذين وقفوا من الجمال موقفاً يكاد يكون مثالياً، يشبه نظرة أفلاطون الميتافيزيقية إلي الفن، والتي أدت إلي فِكْرة الجمال المثالي المطلق الذي لا يتغير بتغير الظروف والأحوال، والذي لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، والذي هو علة لكل جمال علي الأرض، حيث يستمد منه كل جميل جماله، فالصوفية لا يقف إحساسهم بالجمال عند حدود العالم الحسي، بل تسمو حواسهم إلي عالم إلهي نوراني مقدس، تتمثل فيه كل القِيَم الفاضلة والأبدية الخالدة، وإزاء هذا الجمال الإلهي المنبثق عن الذات الإلهية يتلاشى كل جمال أرضي، وقد يرى بعض الصوفية أن الصور الجميلة المحسوسة المشاهدة علي الأرض هي تفيض عن جمال الذات الإلهية، فيستغرقون في تأمل هذه الصور الجزئية لا إعجاباً بها، بل لأنها تدل علي جمال الحقيقة الإلهية وتشير إليها.

- **رؤية القِيَم الجمالية عند العقاد:** اتفق رأي العقاد مع آراء أغلب المُفَكِّرين في أن الجمال الأرقى هو الجمال الفِكْري، وقد أشار إلى قِيَمتي "الأعمق، والأصدق" في تقدير الجمال، وأنهما من أهم الأسس التي ينظر بها للعمل الفني والحضاري، وركز على الجانب الفِكْري في العمل الفنيَ أكثر من الجانب الحسي، فيرى العقاد أن تأثير الثَّقَافَة والفِكْر على العمل الفني يعطيه القِيَمة الجمالية بقدر عمق وصدق التَعْبِير عن تلك القِيَم[1].
- **رؤية القِيَم الجمالية عند ابن مسكويه:** يذهب ابن مسكويه إلي تفسير الرؤى الجمالية من خلال تفسيره للحب وأنواعه ودرجاته ووسائل إدراكه، فيقول: "إن مطلوب كل شيء هو كماله، أو ما يعتقد فيه إثر كماله، فهو ينجذب إليه بطبعه، أو بإرادته، فإن كان ذلك المطلوب طبيعياً محسوساً وكان كمالاً حقيقياً سمى انجذابه إليه انجذاباً حقيقياً، وإن كان ذلك المطلوب روحانياً معقولاً وكان كماله

[1] جلال العشري: ثقافتنا بين الأصالة والمُعَاصرَة، ١٩٨١م، ص ١٦-١٧.

حقيقياً وانجذابه إليه انجذاباً مفرطاً سمي محبة، واللذة المطلقة الحقيقية هي في كل وقت"، وقسم ابن مسكويه الجمال الحسي حسب الإدراك الجسماني تبعاً للحواس الخمس، وقسم الادراك الروحاني إلى ثلاثة مستويات هي: التخيل، والتفِكْر، والتعقل، ووضع تدرجاً للجمال الحسي أدناه اللمس والتذوق وأعلاها السمع والبصر، وقد ربط ابن مسكويه بين الجمال الحسي بكل درجاته والجمال الفِكْري بجعله فأشار إلى أن الإدراك العقلي يسبقه إدراك حسي، فهو أسمي من كل الإدراكات الجسمانية وأكمل، ولذته أشرف من اللذات الجسمانية، وهو مكون من الادراكات الجسمانية والروحانية معاً، فجعل ما يدركه الإنسان بعقله ويعبر عنه العمل الفني أو الحضاري هو الجمال الأكمل والأعلى من الجمال الذي توقف عند الحس ولم يكن له المرد من الحس إلى الفِكْر.

وبهذه التصورات ففلاسفة الإسلاَم يفسرون الجمال علي أساس الحس والفِكْر، ويؤكدون على أن الجمال المعبر عن الفِكْر والدين والقِيَم الثَّقَافِيَّة أرقى من الجمال الحسي، وأن الجمال الأرقى في داخل الجمال الفِكْري هو المعبر عن القِيَم العقائدية ولا سيما علاقة المرء وربه كما أكد الرازي وإخوان الصفا، وكذلك ابن مسكويه حين قرر أن الإدراكات الروحانية اسمي من الإدراكات الجسمانية، وكان لهذا الاتجاه الروحي أثراً في نفوس الأدباء والشعراء والنقاد وفي إنتاجهم الفني مثل الشعر والأدب الصوفي، وكذلك في نفوس المجتمع ككل ونتاجه الحضاري والمِعْمَاري.

مقدمة عامة

الفصل الأول

الفصل الثاني

3 الفصل الثالث: القيم الثقافية الإسلامية وتأثيراتها على المفهوم المعماري لمختلف الشعوب

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الدراسة النظرية

الفصل السادس

الفصل السابع

الدراسة التطبيقية و التحليلية

المراجع

الملحقات

3

الفصل الثالث: القيم الثقافية الإسلامية وتأثيراتها على المفهوم المعماري لمختلف الشعوب

العناصر والمفردات المعمارية في عمائر المجتمعات الإسلامية

- التشكيل العام للكتل والفراغات
- عناصر التشكيل المعماري
- مسطحات الواجهات المقفلة والمفتوحة
- تنسيق المواقع
- التكوينات الهندسية

مواد البناء وطرق الإنشاء في عمائر المجتمعات الإسلامية

- الحجر في عمائر المجتمعات الإسلامية
- الطين في عمائر المجتمعات الإسلامية
- الخشب في عمائر المجتمعات الإسلامية
- الغزل والنسيج والإنشاءات النسجية في فنون وعمائر المجتمعات الإسلامية
- الزجاج في فنون وعمائر المجتمعات الإسلامية
- المنشآت الخرسانية في عمائر المجتمعات الإسلامية
- المنشآت المعدنية في عمائر المجتمعات الإسلامية

الألوان في عمائر المجتمعات الإسلامية

- دلالات اللون الأحمر في ثقافات المجتمعات الإسلامية
- دلالات اللون الأسود في ثقافات المجتمعات الإسلامية
- دلالات اللون الأبيض في ثقافات المجتمعات الإسلامية
- دلالات اللون الأخضر في ثقافات المجتمعات الإسلامية
- دلالات اللون الأزرق في ثقافات المجتمعات الإسلامية
- دلالات اللون البنفسجي في ثقافات المجتمعات الإسلامية
- دلالات اللون الأصفر في ثقافات المجتمعات الإسلامية

الفصل الثالث: القيَم الثّقَافيَّة الإِسـلاَميَّة وتأثيراتهـا علـى المفهـوم المعْمَارِي لمختلف الشعوب

تمهيد:

يعتبر الكثير من المُفَكِّرين أن تفاعل الإسلاَم مع فنون البلاد التي دخلها كان تفاعلاً محموداً، فقد كان الإسلاَم لا يلغي الشخصية القومية والهوية الأصلية لتلك البلاد ولا يحاول التأثير عليها سلباً، وإنما كان التفاعل فِكْرياً أكثر منه تَشْكِيلياً، فقد أضاف الإسلاَم للعِمَارَة أبعاداً فِكْرية بالإضافة إلى أبعادها الأصلية، فتزيد من قِيَمتها المرئية، وتتعدى بالقِيَمة الجمالية من مجرد الجمال التَشْكِيلي المرئي إلى الجمال الفِكْري الوظيفي، فلم يكن العرب المسلمين الأوائل ذوي براعة فنية تمكنهم من مسايرة القدرات الفنية التَعْبِيرية لأهالي تلك البلاد، فقد حرم الإسلاَم النحت والتصوير لما فيهما من قبيل عبادة الأوثان والتشبه بقدرة الله على الخلق، وبالتالي لم تنمو القدرات الفنية والتَعْبِيرية لدى العرب والمسلمين الأوائل سوى في الفنون التي لم يَحرمها الإسلاَم كالشعر والخطابة، أما الفنون الأخرى والتي لم يحرمها الإسلاَم كالعِمَارَة والخزف والزركشة فقد نمت فيها القدرات الفنية والتَعْبِيرية ولكن بقدر أقل من نموها في الشعر والأدب لما في تلك الفنون من اتصال بالفنون الأخرى التي حرمت، وذلك على عكس فنون الأدب التي هي على علاقة بعلوم اللغة والقرآن والحديث[1]، وعلى ذلك فقد كانت فنون عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تصاغ تَشْكِيلياً على يد الأهالي الأصليين للبلاد التي دخلها الإسلام، أما الإسلاَم فقد أثر فِكْرياً فحسب، فمثل بذلك الرباط القوي بين جميع البلدان التي دخلها والذي انعكس تأثيره

---

[1] ول ديورانت: قصة الحضارة "عصر الإيمان" المجلد السابع ١٣/١٤، ٢٠٠١م، ص٢٣٩.
محمد عبد الفتاح عبد المجيد وآخرون: تاريخ الزخرفة، ١٩٩٢م، ص ٣٩٧.

في شتى أنواع الفنون ولا سيما العِمَارَة. وقد تمثل النتاج التَشْكِيلي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة خلال مجموعة مناهج تَشْكِيلية متكونة من خلال مضمون التأثير القِيَمي للثَقَافَة الأصيلة والقِيَم الدينية والتفاعل المستمر بينهما، وعبرت تلك المناهج عن التفاعل القِيَمي من خلال مجموعة من أدوات التَشْكِيل المِعْمَاري وهي:

- العناصر والمُفْرَدَات المِعْمَارية
- مواد البناء وطرق الإنشاء
- الألوان

٣-١ العناصر والمُفْرَدَات المِعْمَارية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

تتنوع العناصر والمُفْرَدَات المِعْمَارية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وتتدرج العلاقات بين أجزائها بدءاً من التَشْكِيل العام للكتل والفراغات الرئيسية وحتى التكوينات الهندسية والحلايا والزخارف التي تظهر في كل تفاصيل النتاج المِعْمَاري.

٣-١-١ التَشْكِيل العام للكتل والفراغات

يمثل تكامل الفراغات وتداخلها قِيَمة تَشْكِيلية هامة للمباني عامةً في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فالفراغات تتخلل الكتل والكتل تتخلل الفراغات في ارتباط تكاملي، فمن خلال العلاقة الفراغية بين المسطحات المغلقة والمسطحات المفتوحة وارتباطهما على المستوى الرأسي أو على المستوى الأفقي يظهر التكامل بين الفراغات والارتباط الديناميكي بينها، ويتأكد التباين في الانتقال المفاجئ من الفراغات الضيقة الملتوية التي عادةً ما ترتبط بالمداخل إلى الفراغات الأكبر التي غالباً ما ترتبط بالأفنية الداخلية للمباني[1]، كذلك فمن الملامح المِعْمَارية المميزة للمباني في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة خط السماء المتجانس عمرانياً بنفس الارتفاعات تقريباً، فيما عدا القباب والمآذن العالية الرشيقة، وخط القطاع الخارجي، حيث يحدد جانبي الشارع وفى هذا القطاع تزداد البروزات تدريجياً من الأدوار السفلى إلى الأدوار العليا، الأمر الذي يساعد على تظليل جوانب المباني، وترتبط المباني في عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بحدود الأرض بصورة واضحة وتتلاصق في اتصال

---

[1] محمد مصطفى الهمشري. مهندس: الطابع المحلي في تصميم القرى السياحية "بمنطقة الغردقة السياحية"، ١٩٩٦م، ص ٧٦.

وتكامل تَشْكِيلي، ويرى بعض المُفَكِّرين أن عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة نبعت من الداخل إلى الخارج وليس العكس، وأثر ذلك المبدأ على تَشْكِيل الكتل البنائية، مما أوجد صوراً وتَشْكِيلات مِعْمَارِية متباينة من الخارج[1].

٣-١-٢ عناصر التَشْكِيل المِعْمَارِي

لا شك أن للعِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة عناصر مميزة لها، قد نبعت من خلال إمكانية استغلال تلك العناصر في التعامل مع متطلبات القِيَم الخاصة بالمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فيعبر توجيه المباني للداخل عن الحياة الاجتماعية من جهة، والظروف المناخية من الجهة الأخرى، فاستبدل الفراغ الخارجي بالأفنية الداخلية لتستوعب الأنشطة الداخلية. وتعتبر الصالات المرتفعة أو القاعات بمثابة أفنية مغلقة داخل المبنى يظهر فيها عنصر آخر يربط الفراغ الداخلي بالخارج، وذلك في شكل قبة تمثل السماء وتنعكس على سطح النافورة بأرض القاعة. وللفناء الداخلي وظائف متعددة كتنظيم الحركة الداخلية، وتلطيف درجة الحرارة، مع استخدام النافورات والأحواض بأشكال مختلفة داخل الفناء[2]. وفي بعض المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة كالقاهرة يحتوي الفناء على شرفات تسمى التختبوش وهى عبارة عن فراغ مفتوح على الفناء لاستقبال الضيوف[3]، مَثَّلَ الفناء في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة مركزاً لجذب العناصر لتنتظم حوله وتطل عليه، وتتوالى عليه حركة الشمس فتتغير الظلال وتتباين مع النور، ويراعى به التناسق والتكامل في الألوان، وديناميكية حركة المياه[4].

استخدمت بعض العناصر المِعْمَارِية المميزة في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في أماكن كثيرة متفرقة من الأعمال المِعْمَارِية خاصةً السكني ومنها الملقف والشخشيخة والفسقية أو النافورة. استخدم **الملقف** بكثرة وهو بئر هواء يوضع في أحد أركان الفراغ أو بين حائط مزدوج وله فتحة ترتفع فوق سطح المبنى وأخرى في أسفله تفتح في الفراغ ووظيفته

---

[1] صالح لمعي. دكتور: الشخصية الإسلاَميَّة في التصميم المِعْمَارِي للمسكن ذي الفناء "الصحن"، يوليو ١٩٨٤م، ص ٤٩-٦٠.

[2] سمير عبد الحق: المسكن العربي التقليدي، مارس ١٩٨٤م، ص ٢٣.

[3] صالح لمعي. دكتور: الشخصية الإسلاَميَّة في التصميم المِعْمَارِي للمسكن ذي الفناء "الصحن"، يوليو ١٩٨٤م، ص ٤٩-٦٠.

[4] محمد مصطفى الهمشري. مهندس: الطابع المحلي في تصميم القرى السياحية "بمنطقة الغردقة السياحية"، ١٩٩٦م، ص ٨٥.

الرئيسية هي تلقف الهواء من أعلى، حيث يكون نظيفاً وبارداً والدفع به إلى داخل الغرف، ويوجه في اتجاه الرياح بغض النظر عن اتجاه المبنى[1]. كذلك استخدمت **الشخشيخة** وهي قبة خشبية بها فتحات ترتفع عن أسطح الفراغات والمباني فيرتفع الهواء الساخن بفعل كثافته لأعلى ويخرج من الفتحات بها ويحل محله الهواء البارد وتستمر حركة الهواء بالفراغات حتى وإن كانت الرياح ساكنة بالخارج، وشاع في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة استخدام الفسقية أو النافورة التي تتوسط الفراغات الرئيسية بالمباني وتساعد على ترطيب الهواء والتغلب على انخفاض نسبة الرطوبة في معظم المناطق الصحراوية، مما يساعد على الإحساس ببرودة الهواء.

يرى بعض المُفَكِّرين أن للعِمَارَة في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة خصائص تَشْكِيلية عامة تتمثل في عدة ملامح مثل الامتداد الأفقي والناتج من تأثير فِكْرة المساواة بين المسلمين، والوقوف للصلاة في صفوف متماثلة. كذلك استعمال بعض العناصر الرأسية كالمئذنة تَعْبِيراً عن الارتقاء والصعود. إن كراهية تصوير الإنسان والحيوان على الجدران ونحوها عملاً بتعاليم الدين واضحة كليةً ومتباينة تماماً عن الزخارف في الكنائس، والاعتماد على العناصر الزخرفية الخطية والنباتية، والانصراف عن التجسيد والتجسيم إلى التجريد، وتغليب الفاعلية على الشكل، والتَعْبِير عن المبنى والزخرف بكيان تركيبي واحد والأخذ بمفهوم أن الشكل والوظيفة شيء واحد[2].

٣-١-٣ مسطحات الواجهات المقفلة والمفتوحة

يظهر التباين بين المسطحات المقفلة والفتحات، وهذا وإن كان نتيجة طبيعية لطرق الإنشاء التي كانت تعتمد على مواد البناء المحلية مثل الحجر، إلا أنه أَظْهَر الإمكانيات الفنية للتعامل مع الفتحات ذات الاتجاه الطولي، فكانت العقود لتغطية الفتحات الكبيرة، في تكوينات متكاملة غير مفتعلة بخطوط رابطة أو مسطحات أو ألوان. ويعتبر التنغيم من القِيَم التَشْكِيلية الجمالية التي تظهر في التَشْكِيل الخارجي، فيظهر في واجهات المباني العامة كوكالة الغوري بإيقاع منتظم مع اختلاف المناسيب، أو بارتفاع غير منتظم كما في واجهة مدرسة السلطان حسن، ويظهر في واجهات المباني السكنية التي تعكس خلفها

---

[1] أحمد محمود الشاوي: الملقف من العناصر المِعْمَارية في بيوت المدينة الإِسلاَمِيَّة، نوفمبر ١٩٨٤م، ص ٢٥-٢٧.

[2] عبده بدوي. دكتور: التقاء العِمَارَة العربية بالشعر، ١٩٩٧م، ص ٢٧-٣١.

حركة منفصلة بين مجموعة من المستويات الأفقية للعناصر المختلفة[1]، وترتفع جلسات الفتحات في الأدوار الأرضية لأغلب المباني ولا سيما السكني إلى منسوب يصعب معه الرؤية من الداخل للخارج والعكس حتى تتحقق الخصوصية للداخل بالحماية من النظر المتطفل للعابر بالخارج[2].

٣-١-٤ تنسيق المواقع

لتنسيق المواقع أهمية خاصة في الأفنية الداخلية للمباني وذلك نظراً للظروف البيئية الطبيعية، ومن أمثلة تنسيق المواقع على مستوى المدن العربية الحدائق المعلقة بقصور بغداد حيث استعملت المستويات المختلفة فيها، وتظهر المياه في القنوات والنافورات داخل وخارج المباني كما في قصر الحمراء بغرناطة.

٣-١-٥ التكوينات الهندسية

تعتبر التكوينات الهندسية التي تظهر في التفاصيل المِعْمَارية الدقيقة المكونة للعناصر المِعْمَارية من أهم الملامح المِعْمَارية المميزة للعِمَارَة الإسلاَميَّة، وهى تقسيمات هندسية متداخلة تستعمل في الأجزاء المفرغة كالفتحات والنوافذ أو الأجزاء المقفلة كالأبواب والأثاث الداخلي والزخارف.

٣-٢ مواد البناء وطرق الإنشاء في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

اختلفت طرق وأساليب البناء في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة باختلاف البيئة الطبيعية في كل بلد، فساعدت على الاختلافات في طرق التَعْبِير المِعْمَارِي الخاصة بالبناء والتغطية للأسقف، ولكن ربط بينها وحدة تتمثل في القِيَم الإسلاَميَّة، فعلى الرغم من اختلاف أساليب البناء فقد أوجدت وحدة القِيَم الدينية وحدة تَعْبِيرية للعِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وبذلك فإن اختلاف أساليب البناء لم يؤثر على وحدة التَعْبِير في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.

---

١ محمد مصطفى الهمشري. مهندس: الطابع المحلي في تصميم القرى السياحية "بمنطقة الغردقة السياحية"، ١٩٩٦م، ص ٧٤.

٢ شريف محمد صبري العطار. دكتور: المنظور الإسلاَمي للعِمَارَة والعمران "تاملات ودراسات في علاقة العقيدة والشريعة بالعِمَارَة والعمران"، ٢٠٠٤م، ص ٣٤-٣٥.

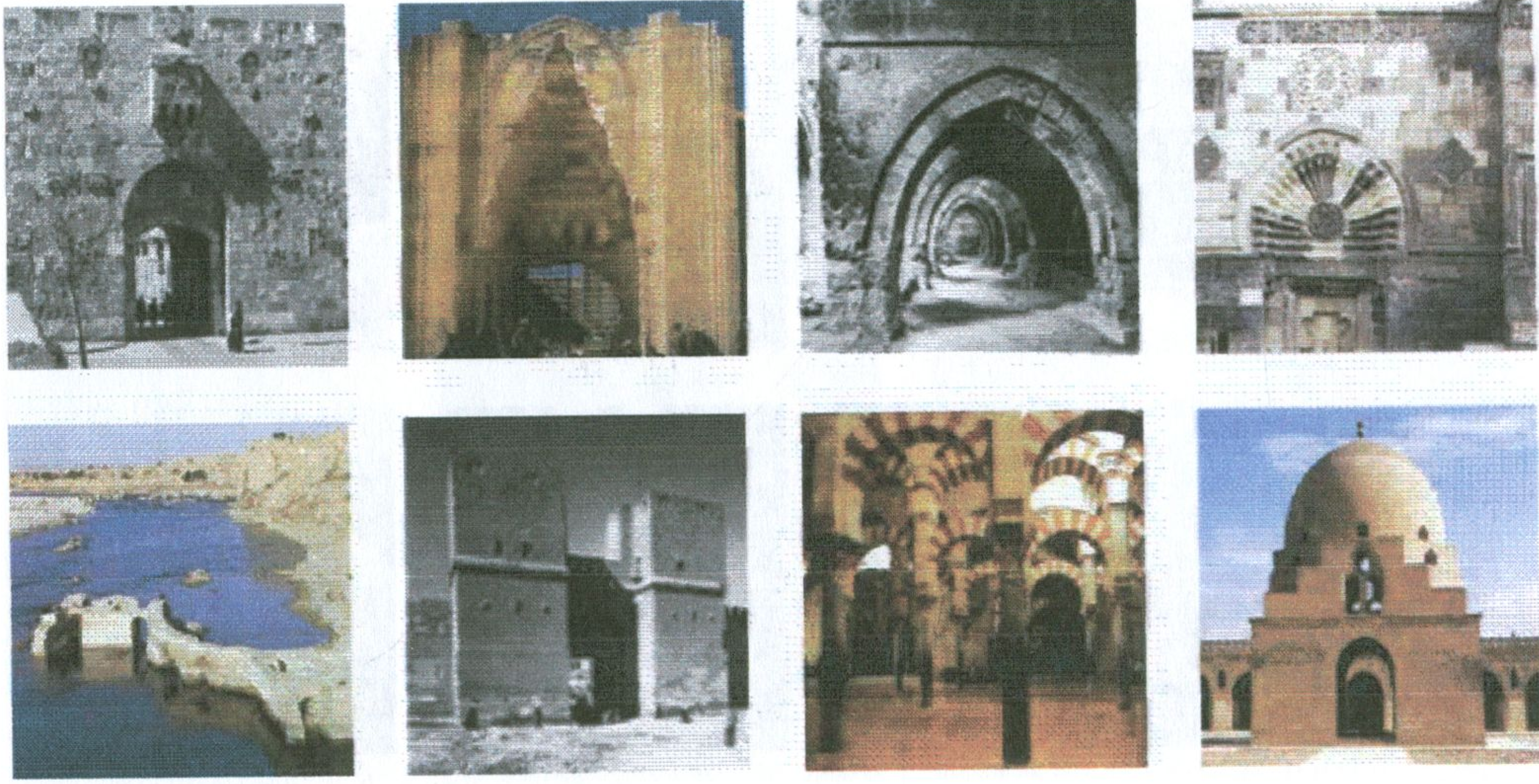
يظهر التَعْبِير المِعْمَاري للعناصر الإنشائية بوضوح من خلال الأعتاب للفتحات، والكوابيل الحاملة للأبراج، والأكتاف الإنشائية للمباني، وطرق التسقيف، وذلك للصراحة التَعْبِيرية ويؤكد ذلك عدم استعمال البياض لتغطية المواد المستعملة في البناء، فتظهر الأعمال الخشبية بلونها الطبيعي، وفى حالة عدم ظهور مادة الإنشاء واضحة فيرجع ذلك لتغطيها بمادة أخرى كالقيشاني المزخرف.

٣-٢-١ الحجر في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

أشار القُرآنُ الكَريمُ في العديد من آياته إلى الحجر كمادة بنائية قوية، عمل بها في حضارات سابقة للإسلام، فاستفاد بها المسلمون في بناء حضاراتهم، فشاع استعمال الحجر كمادة بنائية في أغلب بقاع العالم الإسلامي، سواء المناطق التي بها حجارة أو التي لا يوجد بها، حيث نقلت الحجارة من مكان توفرها إلى مكان آخر، فقد قال تعالى "وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ*"[١]، وتوضح الآية أن الحجر قطع من مكان ونقل لآخر.

واستعمال الأحجار في البناء لم يقتصر على حقبة زمنية دون أخرى ولكن استمر لأزمنة طويلة مما أفرز أساليب وطرز متعددة تميزت باستعمال الحجر كمادة أساسية للبناء، فقد أبدع المسلمون في البناء بالأحجار عناصر ومُفْرَدَات لم تكن موجودة في حضارات سابقة، مثل عرائس السماء والأبلق والمقرنصات، واستخدم الحجر بأساليب شتى فقد استعمل منفرداً في الإنشاء حيناً، واستعمل مع الخشب حيناً آخر ليزيد من الترابط بين الأحجار أو ليدعم الارتفاعات العالية للحوائط التي تميزت بها المساجد، فتداخل الخشب مع الحجر في هيئة كمرات في وسط ارتفاع الفراغ لتعمل على عدم انبعاج الحوائط تحت تأثير ارتفاعاتها الكبيرة.

[١] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الفجر، الآية ٩.



٣٠١ استعمال الحجارة في مباني أسوار المدن بتركيا والقدس والقاهرة[١]، ومسجد الأقمر ومسجد أحمد بن طولون بالقاهرة ومساجد قرطبة باسبانيا، والجسور بايران[٢].

٣-٢-٢ الطين في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

يتضح من خلال القرآن تعرف المسلمين على البناء بالطين من خلال ثَقَافَاتهم السابقة للإسلام، فقد قال تعالى على لسان فرعون "...فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحًا..."[٣]، وقد استخدم الطين في البناء من خلال صناعة الآجر التي تقوم على حرق الطين "طبخ الطين"، وهي من أقدم أساليب البناء التي استخدمها الإنسان[٤]، وقد انتشر البناء بالطين والطوب اللبن والمحروق في البلاد التي توفرت بها التربهة الطينية والأنهار، مثل مصر والعراق وأواسط آسيا، واعتبر الطين هو الوسيلة التقليدية في البناء لدى غالبية السكان، أما استعمال الأحجار فكان في المباني المميزة والهامة[٥].

---

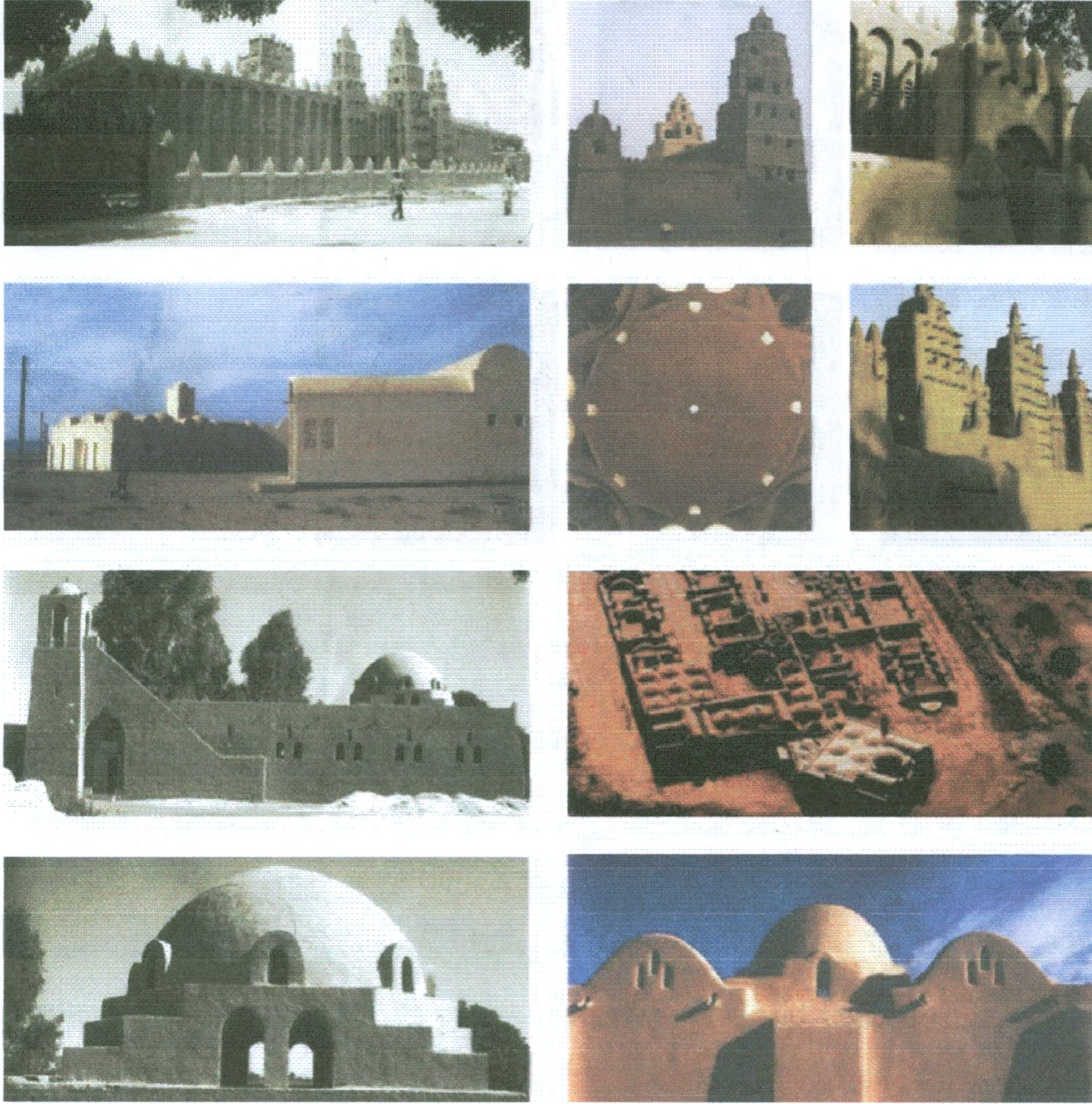
١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p50, 81, 85, 87, 224.

٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p153, 160, 197.

٣ القُرآنُ الكَريمُ، سورة القصص، من الآية ٣٨.

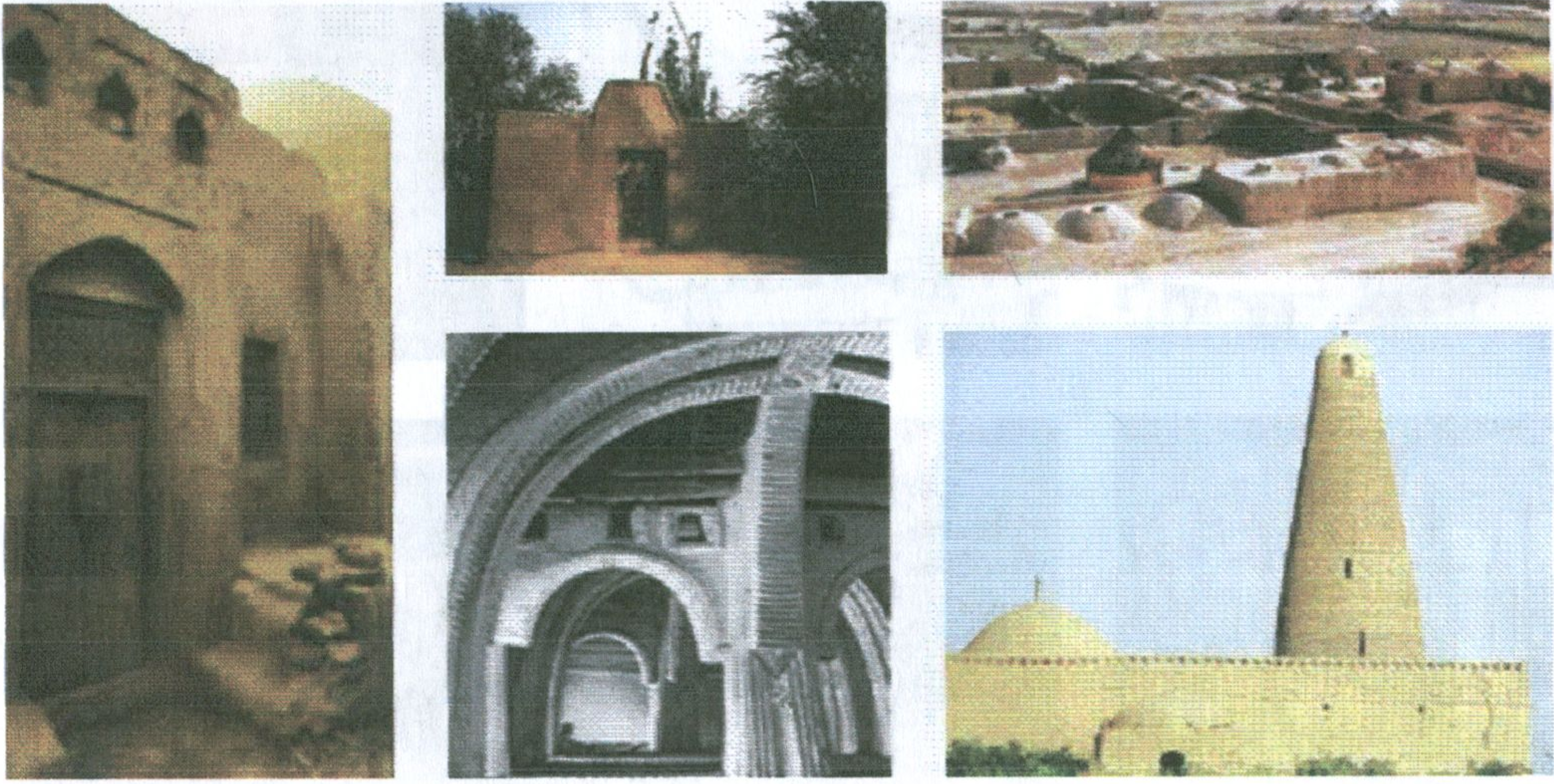
٤ عبد العزيز عبد الله أبا الخيل: الكتاب والسنة أساس تأويل العِمَارَة الإسلاَميَّة، ١٩٨٩م، ص ٢١٢.

٥ شريف محمد صبري العطار. دكتور: المنظور الإسلاَمِي للعِمَارَة والعمران "تاملات ودراسات في علاقة العقيدة والشريعة بالعِمَارَة والعمران"، ٢٠٠٤م، ص ٣٨.



٣٠٢ تباين الأساليب الإنشائية والمناهج التَشْكِيلية للبناء بالطين في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيّة، حيث تداخل مع الطين مواد أخرى كالخشب وجريد النخيل للتسقيف في بعض المُجتَمَعَات، واستعملت القباب والأقبية في مُجتَمَعَات أخرى. نماذج من المسجد الكبير بمالي، مسجد ياما بتاهوا بالنيجر، مركز دار الإِسلاَم بنيو ماكسيكو بأمريكا للمِعْمَارِي حسن فتحي، مسجد الجرنة بمصر للمِعْمَارِي حسن فتحي، مسجد قرية مآدر بالجزائر[١].

١ Holod, Renata & Hasan-Uddin Khan: The Mosque and the modern world "architects, patrons and designs since the 1950s", 1997, p109-111, 185-187, 190, 214-215.



٣٠٣ البناء بالطين في قرى أفغانستان، وفي شمال نيجيريا[١]، وفي مسجد الامين ومسجد كامباجن بالصين[٢].

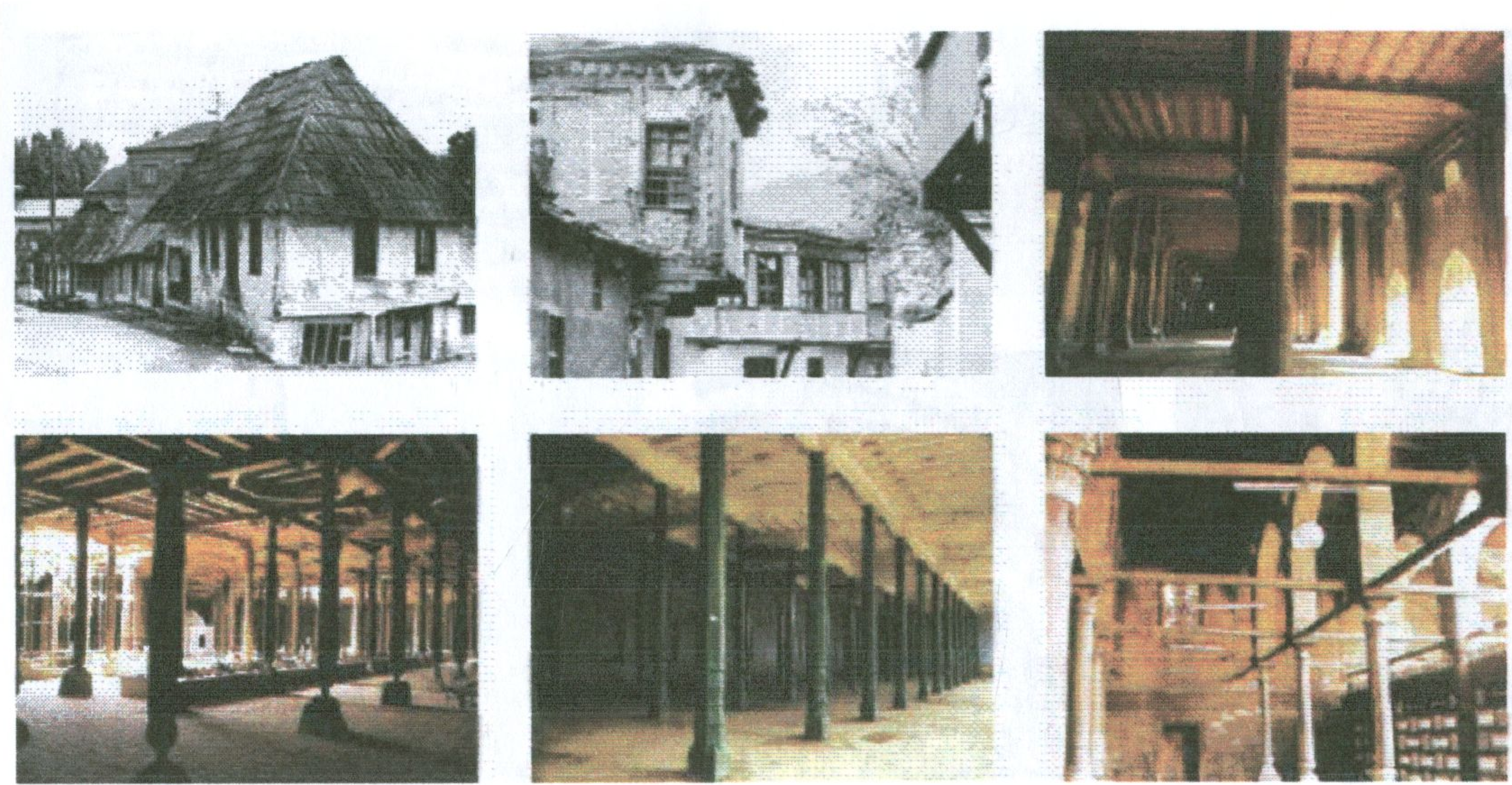
٣-٢-٣ الخشب في عمَائر المُجتمَعَات الإسلاميَّة

ندر استعمال الأخشاب كمادة بنائية أساسية إلا في بعض المناطق التي يتوفر بها الغابات التي تسمح بذلك كما في منطقة جنوب شرق آسيا، إلا أن الخشب قد تداخل مع مواد أخرى بنائية أساسية كالحجر، فاستعمل في المشربيات والتختبوش والبرجولات والأبواب والشبابيك العادية وملاقف الهواء وفي بناء الشخشيخة، وظهر أحياناً في بناء سلالم المباني وفي بعض التغطيات وفي بناء الأسقف، وفي تدعيم بناء الحوائط الطوب، وأشار القرآن طريقة البناء المستعملة في الأسقف الخشبية فقد قال تعالى واصفاً بناء سفينة نوح عليه السلام "وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ*"[٣].

[١] Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p180, 191.

[٢] Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p142, 143.

[٣] القُرآنُ الكَريمُ، سورة القمر، الآية ١٣.



٣٠٤ استعمال الأخشاب في بناء الأسقف المائلة في يوغوسلافيا، وفي تدعيم البناء بالطوب في جنوب أوروبا[١]، وفي تدعيم البناء الحجري في مصر، وفي كامل الإنشاء في الصين وأوزبكستان[٢].

٣-٢-٤ الغزل والنسيج والإنشاءات النسجية في فنون وعَمَائر المُجتمَعَات الإسلاميَّة

أورد القُرآنُ الكَريمُ أسلوباً للبناء وهو المسكن المتنقل، الذي عرفته الشعوب على شكل الخيام، فقد قال تعالى واصفاً حور الجنة في سكنها "حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ*"[٣]، وقال تعالى واصفاً الخيام ونوعيات نسجها "وَاللّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ*"[٤]، فقد ورد في الآية الصوف والوبر والشعر وجلود الأنعام وهي مواد إقامة بيوت العرب في أسفارهم قبل الاستقرار بالزراعة، وبيوت الذين تعتمد مواردهم على الإبل والرعي والصيد[٥]، ولا زال استعمال الخيام كمسكن وقتي حتى الآن فتستعمل الخيام في إقامة مخيمات الحجاج بالسعودية وتزال بعد انتهاء فترة الحج، وتطورتالخيام كثيراً في الآونة الأخيرة حتى أصبحت تتداخل مع الإنشاءات المؤقتة المعدنية والخشبية متعددة الطوابق.

---

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p182, 183.

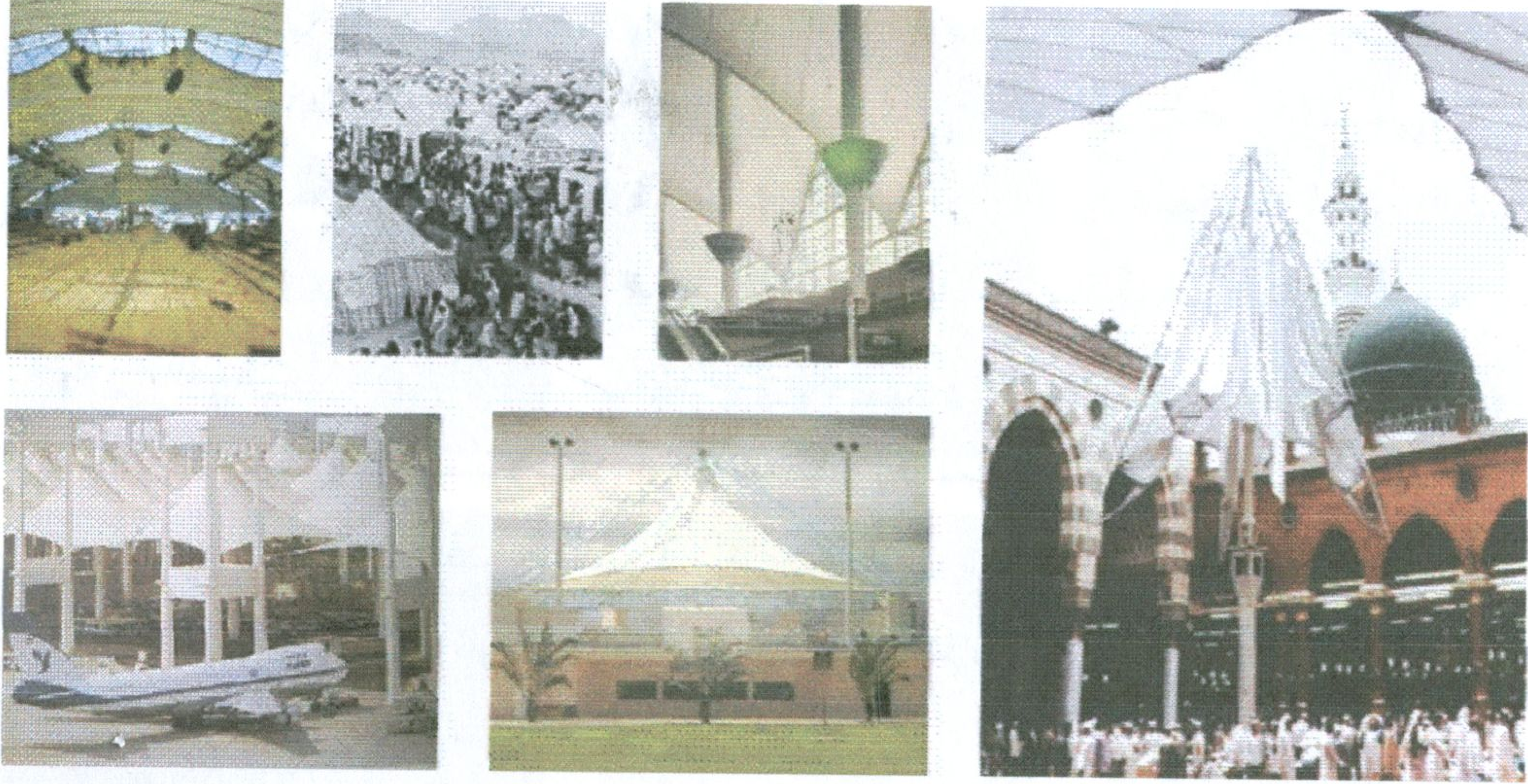
٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p15, 137, 168, 368.

٣ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الرحمن، الآية ٧٢.

٤ القُرآنُ الكَريمُ، سورة النحل، الآية ٨٠.

٥ شريف محمد صبري العطار. دكتور: المنظور الإسلامِي للعِمَارَة والعمران "تاملات ودراسات في علاقة العقيدة والشريعة بالعِمَارَة والعمران"، ٢٠٠٤م، ص ٣٨-٣٩.

وساعد على تطور الخيام تطور صناعة النسيج، فأصبحت في العصر الحديث مقاومة للحريق ومحافظة على درجة الحراة، وفي العصر العثماني بدأ ازدهار صناعة النسيج، وتداخلت الصناعات النسجية في الأثاث والمباني بصورة لم تكن موجودة من قبل، فكان من أهم منتجاتها الديباج المخمل، وقد امتازت المنسوجات التركية بزخارفها النباتية إذ أقبل النساجون علي رسوم الزهور[1].



٣٠٥ تحول استخدام الخيام من الاستخدام التقليدي كمسكن مؤقت إلى الاستخدام العام سواء في البحور الواسعة أو بصفة مؤقتة عند الاحتياج لها في أماكن التجمعات بساحات وافنية المساجد.

وقد كثرت "غرز" التطريز في العصر العثماني وتنوعت خصوصاً تلك التي أخذتها عن أوروبا مثل "غرز الباورك" والركوكو هذا فضلاً عن غرزه "الصرمه" التي استعملت فيها الخيوط المعدنية، ومن أنواع المنسوجات التي أنفردت بها الدولة العثمانية أقمشت من الحرير عليها كتابات في أشرطة أفقية أو متعرجة وكانت تنسج لتكسي بها الكعبة المُكرمة وأضرحة الخلفاء والسلاطين وتشتمل هذه المنسوجات علي كتابات قرآنية أو عبارات مألوفة لدي المسلمين كالشهادتين أو أسماء الخلفاء الراشدين أو "الله ربي ولا سواه، ومحمد حبيب الله"، أو بعض الأحاديث النبوية الشريفة.

٣-٢-٥ الزجاج في فنون وعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

أشارت الحفريات التي تمت في مباني الرقة بسوريا والتي ترجع إلى القرن الثالث الهجري إلى ظهور أنواعاً غير تقليدية من مواد مزججة استخدمت في تكسيات

[1] حسن عبد الوهاب: فتلة فضة وفتلة دهب، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٠-٧٤.

الأرضيات، كما لو كانت مسطحاً مائياً، وهو ما يشبه وصف الله تعالى لقصر سليمان[١] حيث قال "قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ..."[٢]، وقد بلغت صناعة الزجاج في العِمَارَة والتحف الزجاجية في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة أوج عزها في العصر الأيوبي، وظهرت المينا وشاع استعمالها في العصر الفاطمي، وقد ازدهر إنتاج الزجاج المموه بالمينا في مصر وسوريا، وعثر في مدينة الرقة علي قطع زخرفت برسوم مموهة بالمينا، وقد احتوى الزجاج علي زخارف عبارة عن أشرطة كتابية مكونة من جمل دعائية وترجع إلي "الرقة" في العصر الأيوبي، ويذكر المقريزي أن خزائن الجواهر حوت الشئ الكثير من البلور المحكم، والميناء المذهبة، وزجاج المجرود، والبغدادى، والخيار، والخليج، والعيني، والدهميمي والآمدي، وقد أنتج البلور الصخري وهو أصلب من الزجاج العادي، وهو معدن طبيعي يعثر عليه في المناطق الجبلية، وكان يستورد في أوائل العصر الفاطمي من بلاد المغرب، ثم جئ به بعد ذلك من إقليم البحر الأحمر، وكان النوع الأخير أجود من المغربي وأكثر شفافية، ومن المحتمل أن يكون وجود البلور في مصر سببا في انخفاض ثمنه وانتاج الكثير منه[٣].

---

١ شريف محمد صبري العطار. دكتور: المنظور الإِسلاَمِي للعِمَارَة والعمران "تاملات ودراسات في علاقة العقيدة والشريعة بالعِمَارَة والعمران"، ٢٠٠٤م، ص ٣٩-٤٠.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة النمل، من الآية ٤٤.

3 حسن عبد الوهاب: الزجاج في الفن الإسلامي، فبراير ٢٠٠١م، ص ٨٧-٨٨.



٣٠٦ الزجاج في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة. منزل عامر بسوريا[١]، وبعض النماذج من جامع أكبر بالهند، ومن إيران، ومن مسجد السليمانية باسطنبول بتركيا، وجامع الحسن الثاني بالدار البيضاء بالمغرب[٢].

٣-٢-٦ المنشآت الخرسانية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

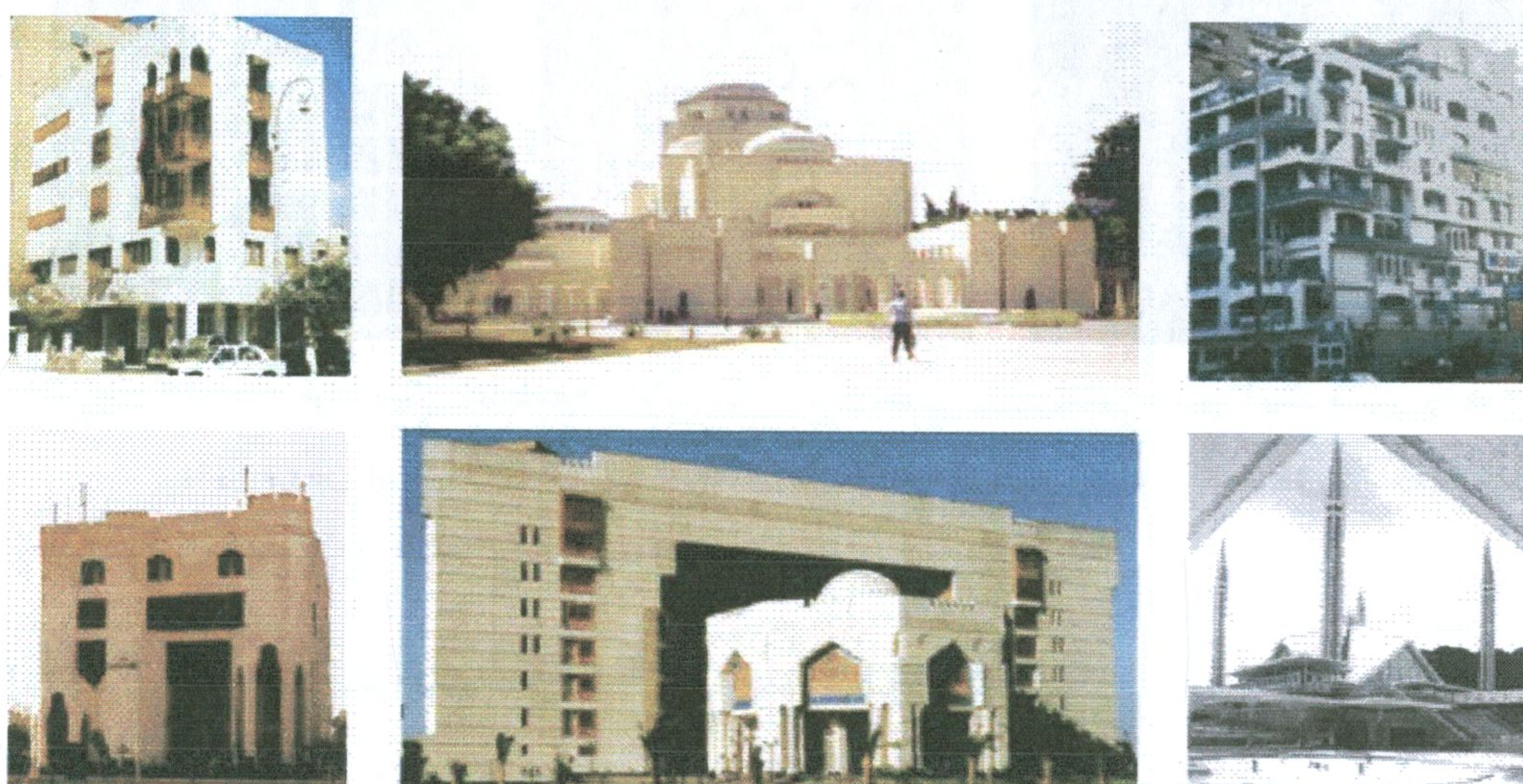
منذ ظهور الخرسانة المسلحة حدث تأثر عام بها في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فقد تبع ذلك فترات اتسمت بالاستلهام والنقل من المُفْرَدَات السابقة بدقة وجودة عالية، وفهم للقِيَم الجمالية الحسية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وقد كان أبرز من قاموا بتلك العمليات المستشرقين الذين أتو إلى المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في ظروف استعمارية، فقد أعجبوا بالعَمَائِر في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فاهتموا بمراعاة البيئة العمرانية التُرَاثيَّة، واحترام

---

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p64, 152.

٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p20, 23, 27, 336, 469.

المناهج التَشْكيلية الراسخة للعِمَارَة، فكانت جميع منشآتهم وبخاصة المساجد، تمثل عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في إطار حديث من مواد وأساليب الإنشاء، فالمساجد التي صممها المِعْمَاري الإيطالي "ماريو روسي"، مثل مسجد المرسى أبي العباس، ومسجد محطة الرمل، ومسجد محمد كريم بالإسكندرية، ومسجد عمر مكرم، ومسجد الزمالك بالقاهرة، تدل على مدى تمكنه المِعْمَاري من حرفية تَشْكيلات الفن الإسلامي، فتمثل تلك الأعمال في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة شكلاً من أشكال تقليد القديم[١]، فكونها لم تخرج من الوجدان المسلم المدرك لثَقَافَة المجتمع الإسلاَمِي قد جعلها لا تمثل تَعْبيراً عن قِيَم المجتمع ولكنها تمثل تقليداً للتَشْكيلات المعبرة عن تلك القِيَم، ومع تراجع الحركات الاستعمارية ونيل العديد من المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة استقلالها، أعيدت للعِمَارَة منظومتها التقليدية فاستعمل المِعْمَاري المسلم الخرسانة المسلحة بطرق جديدية لم يستعملها المستشرقين من قبل لينشأ تَعْبيراً جديداً ومبتكراً من المادة الحديثة عما بداخله من قِيَم كما أنشأه السلف من قبل في موادهم التقليدية.



٣٠٧ إعادة صياغة مُفْرَدَات التُرَاث في عِمَارَة حديثة بالخرسانة المسلحة، دار الأوبرا بالقاهرة، دار الإفتاء المصرية، مقر مشيخة الأزهر، والتَعْبير بأساليب وطرق جديدة عن القِيَم الإسلاَميَّة باستخدام إمكانيات الخرسانة المسلحة، مسجد الملك فيصل بإسلاَم أباد بباكستان[٢].

---

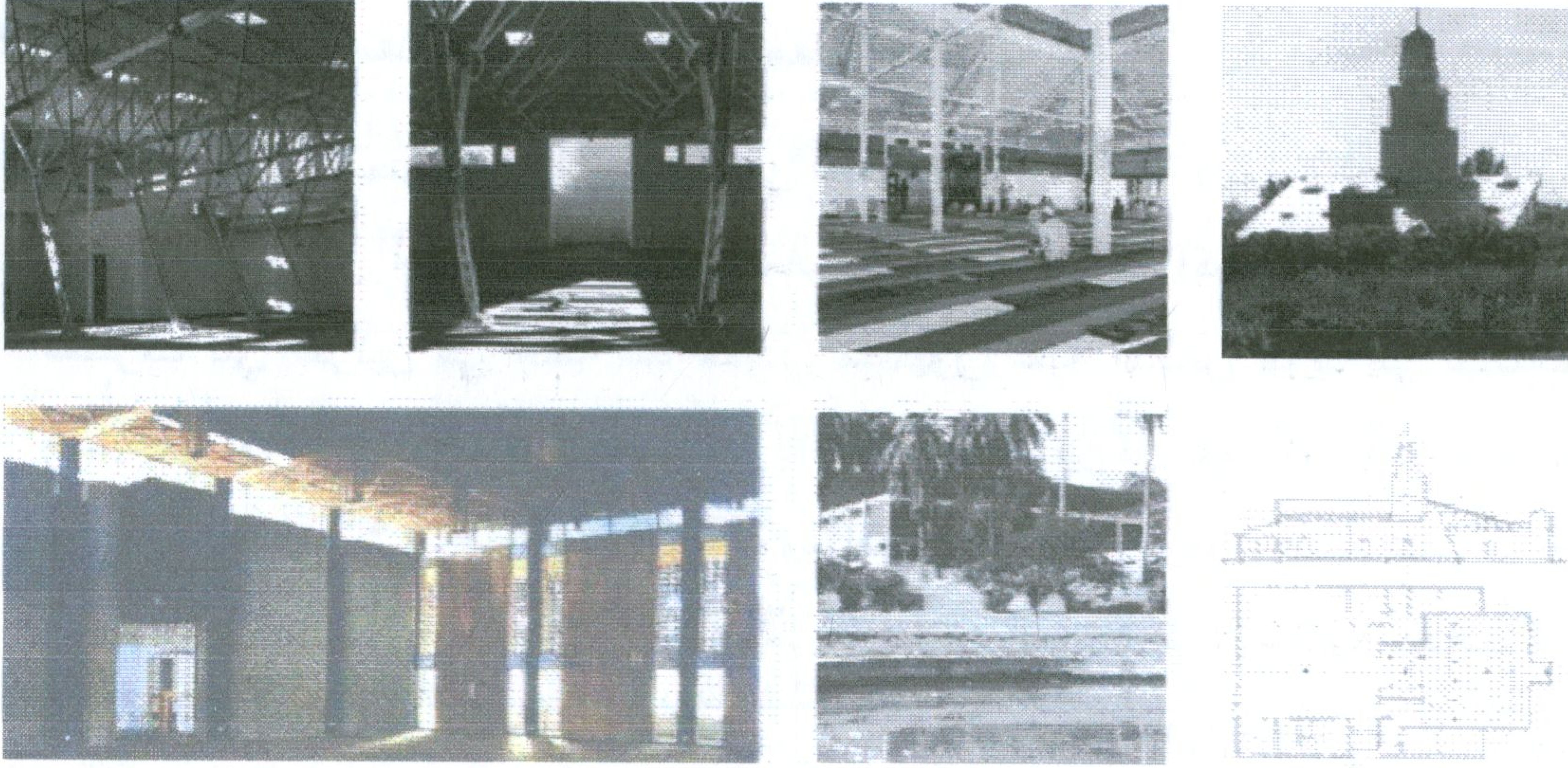
١ عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثة والتُرَاث في العِمَارَة العربية الإسلاَميَّة، ديسمبر ١٩٩٨م.

٢ Frishman, Martin & Hasan-Uddin Khan: The Mosque "history, architectural developmant& regional diversity", 1994, p263.

٣-٢-٧ المنشآت المعدنية في عَمَائر المُجتمَعَات الإسلاَميَّة

لم يكن استعمال الحديد والمعادن شائعاً في المُجتمَعَات الإسلاَميَّة قديماً، بالرغم من إشارة القُرآنُ الكَريمُ إلى أن الحديد والنحاس مادة صالحة للإنشاء، فكما جاء وصف القرآن لتصرف ذي القرنين في إقامة سد حديدي مصهور عليه النحاس ليزيد من خصائص الحديد في قوله تعالى "آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا* فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا*"[١] وهو وصف علمي يوضح أسلوب عمل الحديد الصلب، إلا أن ذلك لم يوثر على المُجتمَعَات الإسلاَميَّة ليجعلها تتجه نحو البناء بالحديد أو النحاس أو المعادن الأخرى قديماً، أما في العصر الحديث وبعد الثورة الصناعية شاع استعمال الحديد كمادة إنشائية ذات مقدرة عالية على التحمل وبالتالي تغير شكل المنتج المِعْمَارِي في أغلب العالم، وقد تأثرت العِمَارَة في المُجتمَعَات الإسلاَميَّة إلى حدٍ ما وظهر استعمال الحديد ولا سيما في المُجتمَعَات الإسلاَميَّة الصناعية، فقد أفاد الحديد في إنشاء البحور الواسعة والوصول لارتفاعات لم يتم الوصول لها من قبل باستعمال الخرسانة المسلحة، وبالرغم من أن الإسلاَم لم يكن ليحبذ الارتفاعات العالية إلا أنها ظهرت في العديد من المُجتمَعَات الإسلاَميَّة حيث عبرت عن حاجة المجتمع إليها من الناحية الوظيفية وليس المظهرية التي رفضها الإسلام، وبالرغم من ذلك فهناك مبانٍ حديدية ذات تَشْكِيلات لا تمثل تَعْبِير عن قِيَم دينية وإنما ترتبط أكثر بالتَعْبِير عن التكنولوجيا أو قِيَماً ثَقَافيَّة دخيلة تختلف عن القِيَم الإسلاَميَّة وعن القِيَم الثّقَافيَّة الأصيلة. وقد فضل الإسلاَم البحور الواسعة التي أوجدها الحديد في عِمَارَة المساجد ليساعد على اتصال صفوف المصلين.

[١] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الكهف، الآيتان ٩٦-٩٧.



٣٠٨ مساجد وقاعات ندوات وتعليم داخل المساجد، استخدم فيها الحديد فأتــاح الاتــصال الفراغــي. نماذج من ماليزيا، جامع سلمان بأندونسيا، والمركز الإسلاَمِي بكنجستون بأونتاريو بكندا[١].

٣-٣ الألوان في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

شكلت الألوان في فنون وعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة دوراً رئيسياً يؤكد وظيفتها في استكمال الدور التَعْبيري للتَشْكِيل المِعْمَارِي، فاللون ليس مجرد طبقة مضافة إلى شيء ما، وإنما تتداخل مع العناصر والأشياء وتخرج جوهرها الداخلي للعين المجردة. وقد ورثت بعض ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة مفاهيم الألوان وتقسيمها تبعاً لأمور عدة منها الكولكب عن البابلين الذين قسموا الأفلاك إلي سبعة، لكل منها لون وتَعْبِير خاص، وكان المتصوفون قد تعرفوا أيضاً علي ألوان الكواكب تبعاً لما جاء علي لسان "ابن عربي" و "عبد الكريم الجيلي" وهم يستخدمون تسلسل الألوان للإشارة إلي الأحوال الروحية التي يعبر عنها الشخص عند مروره في الطريق، فمنهم من شاهد هذا التسلسل مبتدئاً بالأزرق فالأحمر ثم الأصفر فالأبيض ثم الأخضر، والأصفر يعبر عن الإيمان، والأزرق يعبر عن الإحسان، والأخضر يعبر عن الإطمئنان، والأزرق المائي "اللبني" يعبر عن التيقن، والأحمر يعبر عن العرفان، والأسود يعبر عن الهيمان ونور الذات، وجميعها معاني تصوفية أثرت على التَعْبِير عن الفِكْر الإسلاَمِي في بعض ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة[٢].

Holod, Renata & Hasan-Uddin Khan: The Mosque and the modern world "architects, patrons and designs since the 1950s", 1997, p116, 153, 154, 224, 225.

2 حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

وللألوان في الثَقَافَات الموروثة للمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تأثير إيماني وروحاني وعقائدي تداخل في إطار الدين والأعراف والأساطير، ولا شك أن هناك اختلاف في المَعاني المنقولة والمقروءة خلال الألوان من مجتمع إلى آخر، فمثلاً السيدة مريم العذراء شقراء في المخيلة الشعبية الغربية، وسوداء لدى المخيلة البرازيلية، فاللون أداة رامزة لمفاهيم عقيدية موروثة من قبل الإسلام، ففي المعالجات اللونية للفخار المزجج الذي غطي جدران المعابد في العراق القديم، أو مصاطب الزيجورات أو البسطات السبع المكونة لها لعبادة الآلهة الفلكية لدي البابليين إنعكاس لعقائد وثَقَافَات قديمة تم التَعْبير عنها في أطر لونية[1].

ويرى الدكتور "علي الثويني" أن اللون باعتباره له علاقة بالضوء، وباعتباره أحد مكونات الطيف الشمسي، يكون الضوء في الفَلْسَفَة الإسلاَميَّة رمزاً للنورانية، وهذا يؤكد بأن حضور اللون هو بمثابة تَعْبير عن الوجود الإلهي، لأن اللون لا وجود له بدون الضوء، ولم يخلوا عالم الألوان من الرمزية التي اختلفت في عقلية الشعوب والثَقَافَات؛ ففي العقائد اليهودية والمسيحية شيء ما تشترك به في رمزية الألوان ومدلولاتها مع المفاهيم الإسلاَميَّة للألوان، يعود ذلك للصفة التوحيدية المشتركة والبيئة الواحدة التي خرجت منها الديانات السماوية الثلاث[2].

وقد جاءت العقيدة الإسلاَميَّة تضع مفاهيم للألوان بالإضافة إلى الموروث الثَقَافِي للشعوب التي دخلها الإسلام، فكانت دلالات اللون التَعْبيرية التي تعكس قِيَمه الجمالية في حضارات المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تنبع من مصدرين هما الموروث الثَقَافِي والقِيَم الدينية؛ وارتبط فهم اللون في الفِكْر الإسلاَمِي بمصدرين جوهريين هما:

- **النور القادم من السماء** المقترن بالخالق الأعلي فهو "نور الله" سبحانه أو "نور القلوب" بما يعنيه الإيمان المنّور لدواخل النفس المظلمة. وثمَةَ تداخل لغوي ذو دلالات بين كلمتي "ظلمة" و"ظلم" المقترن بقبح الظلم والطغيان المنافي لجمال العدل، وهكذا أُحتسب كل انحراف واختلال قبح، لأنه ابتعاد عن الجمال الواجب اقترانه بإرادة الله سبحانه وتعالي، وبذلك المفهوم فان اللون وجماله يقترن مع وجود الضياء ثم يتداخل في المفهوم مع العدل والقسطاس الإلهي. وأصبح الأسود المظلم لون الحزن.

[1] علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.
[2] علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

- **العين كأداة حاسة لذلك النور** واللون والعين ذكرها الله في مجمل نعمه علي الناس في مختلف المواضيع القرآنية عن العين والإبصار.

ودلل القرآن على أن اختلاف الألوان لم يكن عبثاً، وأنه آية من آيات الله، فكما ورد في الذكر الحكيم "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ*"[1]، وقد وردت كلمة اللون ومشتقاته تسع مرات في سبع آيات كريمة، ووردت في القرآن ألوان الأخضر والأصفر والأبيض والأزرق والأسود والأحمر، للدلالة والتَعْبِير على أمور متباينة.

وفي عِمَارَة المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة تكون طبيعة الألوان ومواصفاتها التي تتحكم في الجانب البصري والجمالي والشعوري بالفضاءات المِعْمَارِية للبناء تتمثل في العمق الجوهري لإظهار السطوح والحجوم بتأثير ألوانها الطبيعية أو المكتسبة في المعالجة، فتتكرس في تلك العَمَائِر مجموعة من العوامل والخصوصيات المنهجية فيما يخص تلك المعالجات يمكن إيجازَها فيما يلي:

- احترام الأذواق المخزونة في الذاكرة الشعبية للشعوب الإِسلاَمِيَّة، وعدم المساس بموروث الثَّقَافَات القديمة، ولكن لا يلغي ذلك التأثر الوارد من روح الإِسلاَم وألوانه المحبذة الواردة في القُرآنُ الكَرِيمُ بما رمزت ودلت وتداخلت في النفوس.
- تحاشي إعطاء مواد البناء صفة جديدة تختلف عن خواصها الطبيعية، ودون تزويقها بـــطلاءات تخبئ عيوبَها، وما ذلك إلا إنعكاس لخطاب أخلاقي يكرس صدق السجايا واجتناب النفاق.
- تكريس حالة الأداء المثالي لمواد البناء، ويتمخض ذلك من التحكم في توجيه المبني بحيث يُعطي احسن النتائج البصرية، وخاصة إذا علم أن شدة الضياء الشمسي يختلف مردودُه من حيث الاتجاهات، فمثلا اللون الأحمر تقل الحمرة فيه في الواجهة الشمالية عنها في الواجهة الجنوبية التي يبدو فيها اكثر احمراراً، فمثلاً واجهات مدرسة السلطان حسن في القاهرة المبني عام "٧٥٨هـــ/١٣٥٦م" قد اختير لكل واجهة نفس الحجر الواقع بالاتجاه نفسه في مقلع الحجارة في الجبل، لكي تحتفظ بنفس المردود وانعكاس اللون الطبيعي.

[1] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة فاطر، الآية ٢٧.

- اختيار الألوان الهادئة الباردة في المعالجات الداخلية، حيث يختفي تأثير النور الطبيعي، وذلك بغرض خلق أجواء إنسانية صميمة قريبة للنفس ومؤنسة لها،وأهم تلك الألوان الأزرق والأزرق الفيروزي والأخضر والتي لها تأثير نفسي مركب علي النشاط العضوي للجسم مثل ضغط الدم وارتخاء العضلات.
- استعمال الألوان المستقاة مباشرة من المحيط البيئي، وعدم الاتكال علي أصباغ لونية مجلوبة من بيئات ثانية، ولاسيما لدي العامة.
- تنويع المدي اللوني في المعالجات الزخرفية وإثراء الحالة الإختيارية الموسعة والمتجانسة في أجزاء الزخارف الناظمة والأطباق النجمية، بحيث تهب نطاقاً غير محدود من الخيارات الإبداعية[1].

ويعدّ المنظر الامريكي "إتينغوسين **Ettinghausen**"، إن استعمال اللّونِ في العِمَارَة يُمثّلُ إنجاز إسلاَمِيٍ محض ويضيف في ذلك فيقول "إن خصوصيته تكمن في انه يغايرُ ويناقض الكبت أو القيودِ اللّونيةِ التي مورست علي البناياتِ الغربيةِ"، ويضيف في ذلك بأن جلّ المناظر في الأقاليمِ الإسلاَميَّة، التي تَمتدُّ من الأطلسي إلي بحرِ الصين، يُمكنُ أنْ تتميز بأنها قاحلِة حارة، وأن تلك المساحات الجدباء تحوي بِضْع ميزاتُ لونية خاصة، وهي تعدّ مجلبة للراحة البصرية والمتعة للمسافر المُرهق، الذي ولج الي اللون الطيني المميز للمدنِ، فكانت المعالجة باللون الفيروزَي المجسدة في قبة أو سقف مخروطي لضريحٍ أو جامع محلي قاطعا به دابر الملل وكاسباً راحة النفس، وورد رأي مشابه للمِعْمَاريان الإيرانيان "نادر آردالان" و"لاله باختيار" في كتابهما "إحساس الوحدةِ **The Sense of Unity**"، بالمعالجات اللونية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، بما يسمياه "انسجام التضاد" الذي حققته الألوان حيث المعالجة الفيروزية البادية لأسقف المساجد والتي يُمكنُ أنْ تزيّدَ في الراحة بالتضاد مع النبرة الصّفراء الداكنةِ المنعكسة عن البيئة المحيطةِ، إن ذلك التضاد والمعاكسة يهب للناظر تدرج لوني أكثف وأعمق وأشد أثراً من مجرد التوافق، والمِعْمَاران ينحيان منحي صوفي في التّقاليدِ اللونية الإسلاَميَّة الموروثة التي يمكن عدّها نموذجية بالارتباط والتداخل مع السجية الغيبية والتي تدخل في نطاق ثنائية الضّوء والظّلمةِ كاحتمالات دائمةِ ومستترةٍ في النموذجية السّماوية. وقد استثمرت الألوان بغزارة في العديد من عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في المعالجات الداخلية، وذلك باستعمال

---

[1] علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

التزَجّيجَ المعشق والقمريات وما يشبهها، والذي ينسق ويتآلف مع الفسيفساءَ الذي يغلب عليها اللونين الأزرق والفيروزي الغامق، وتعكس مجموعات كلتا الألوانِ المماثلةِ والمتُعَارَضَةِ ما هو موجود في الطّبيعةِ، في تراص للألوان المتعاكسة وتجانسها في المساحاتِ الكبيرةِ لتَخلقُ انطباعات لونية معينة. إلا أن هناك بعض الرفض للاقتباس من الفنون السابقة كاستعمال اللون الذّهبي حيث بقى المسلمين متوجسين وحذرين من عدم انغماسهم وتماديهم في استعماله، لكي لا يصب في إطار تقليدً فنِ الأيقوناتِ المسيحيةِ البيزنطيةِ، وهذا ما سماه المنظر "تينغوسين" بالحافز التّزييني، ويؤكد "جوستاف لوبون" أن اللون في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ومثلاً قصور الحمراء يمنح انطباعا بأنه لا يحمل وظيفة فنية قائمة علي عنصر الزخرفة فحسب، بل إن له بعدا فلسفيا أيضا[1]، وهو ما يمكن التعرف عليه بدراسة الدلالات اللونية في فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة؛ ففي امتزاج الثّقَافَات الأصيلة بقِيَم الدين الإسلاَمِي ما يمكن من خلاله قراءة ما تراه المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة من دور اللون في التَعْبِير عن أفكارها الإسلاَمِيَّة بتلك الأدوات التي تنبع من الثّقَافَة الأصيلة، ولكل لون دلالته في الثّقَافَات التي تفاعل معها الإسلاَم والتي استمرت نفس الدلالة فيما بعد امتزاجه بها أو طورت جزئياً، وفيما يلي توضيح للدلالات اللونية في الثّقَافَات المختلفة للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

٣-٣-١ دلالات اللون الأحمر في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

عبرت كثير من الثّقَافَات قبل الإسلاَم باللون الأحمر في أعمالها الفنية والمِعْمَارية تَعْبِيرات متباينة عن فِكْرها، وتأثرت بها الثّقَافَة الإسلاَمِيَّة فيما بعد، والأمثلة على ذلك كثيرة فقد كتب عن اللون الأحمر من الشيخ الصوفي "جلال الدين الرومي": "إحمرار الوجه يبدو من مقارنته بالدماء، ويأخذ الدم لونه الوردي الطيب من الشمس، والحمرة أحسن الألوان، لأنها من الشمس والشمس منه تعالي، والأحمر لون الشهداء الذين قتلوا في سبيل الله"[2]، والأمثلة كثيرة في الشعر الفارسي حيث توصف الحديقة المزدهرة بأزهار التوليب كأنها "كفن الشهداء"، وقد يقصد بها الشاعر بهذا التلميح "شهداء كربلاء" وقد يقصد "الذين ماتوا عشقاً"، وفي المعنى الأول تأثر ديني وفي المعنى الثاني تأثر ثَقَافِي أو صوفي ديني، وكان الأحمر في مصر القديمة لون إله الشمس، ودليل الحسن والسرور، وهو كذلك لون الألوهية فإنه لون النار البراقه

---

[1] علي الثويني. دكتور: اللون في العِمّارَة إنجاز إسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

[2] حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

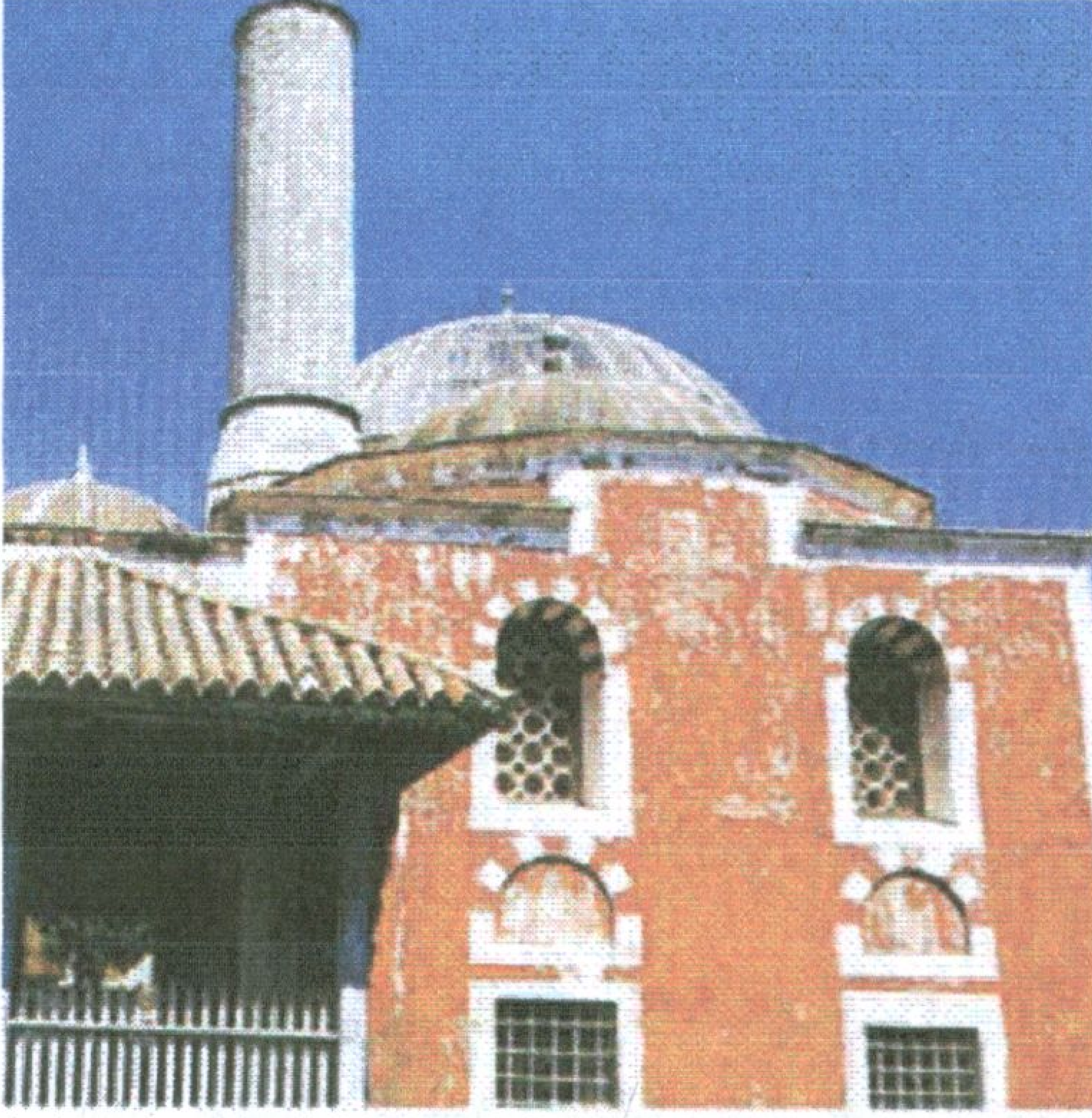
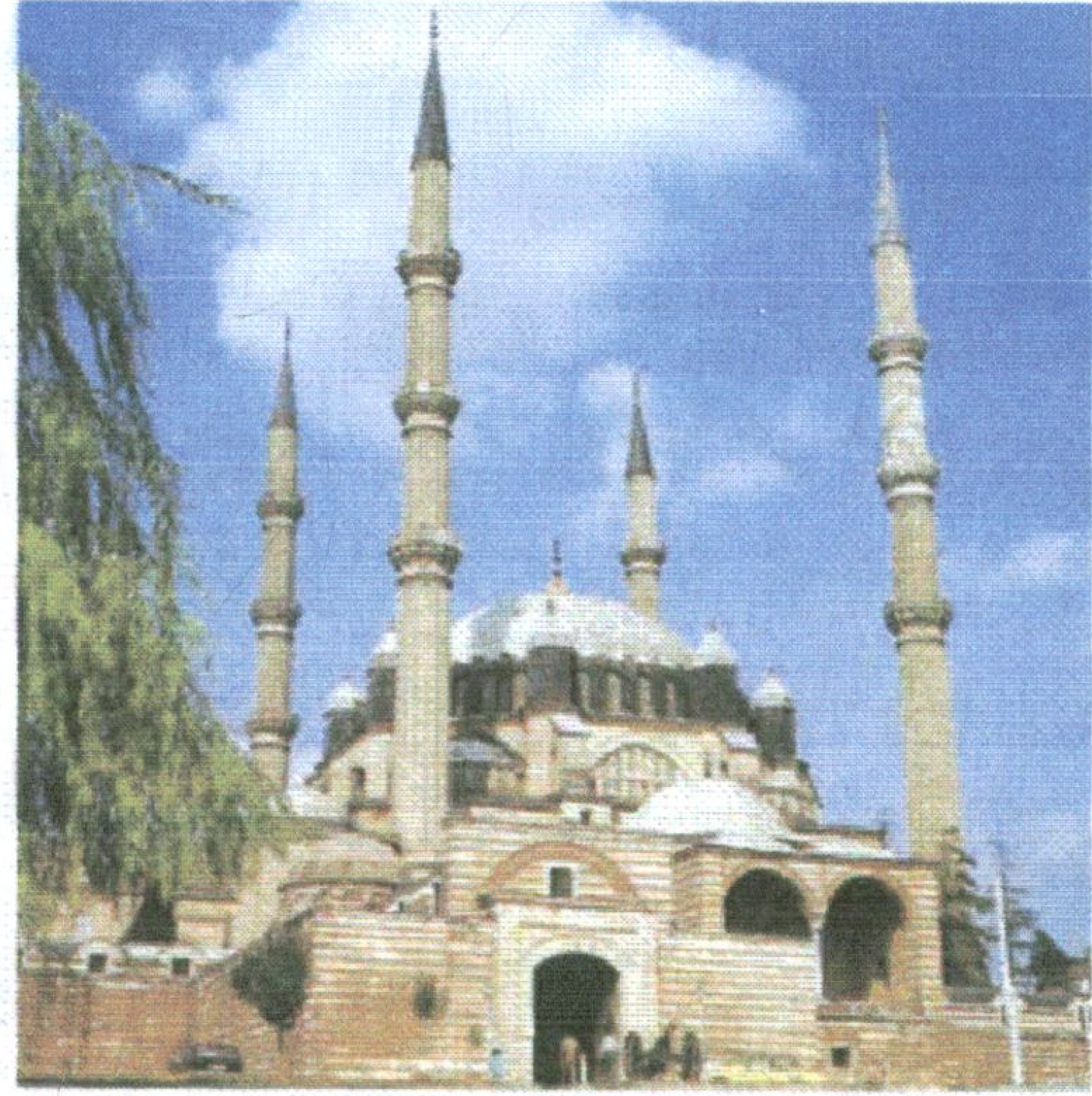
التي تسطع حول عرش الآلهة، والأحمر الضارب إلي البنفسجي يمثل الجلالة، أما الأحمر الزاهي الأرجواني فيمثل الغضب الإلهي، وكانت الكنيسة المسيحية قد تأثرت بهذا التقليد وراحت تستعمل هذه الألوان في تصويرها للملائكة، ولما كان الأحمر لون الحياة والحب الإلهي فقد رسموا قوماً من الملائكة باللون الأحمر علي لوحتهم، وهم الذين يشتغلون بالحب الإلهي فقط، وكان جبريل -في معتقدهم- واحد منهم، وهو الروح الأمين المشع بالمحبة الذي بشر لولادة المسيح، ولا يقتصر هذا التصور علي النصارى، بل هناك ما يقاربه عند المسلمين كذلك فقد شاهد "روز بهان بقلى"[1]، الذات الإلهية في صورة وردة عظيمة حمراء، تشع منها الحياة الإلهية السرمدية، وحولها ما يشبه السحب الوردية والغيوم الأرجوانية، وكذلك وصف شاعر متصوف هندوسي من قوم التأمل في الهند الجنوبية تجلي الذات الإلهية بأنها جبل الياقوت المشعشع، والورد الأحمر أحد الكنايات المشهورة في الشعر الفارسي مشيراً إلي جمال المحبوب وعطره، فمعنى كلمة "سرخ رو" أي "أحمر الوجه" بالفارسية هو "شريف، نبيل، كريم" فإن الإحمرار إشارة إلي الحياء والأصالة ويبدو علي الوجه الأبيض النبيل، وفي الكثير من المواضع تصير كلمة "أحمر" مترادفة لكلمة طيب، أو جميل، أو زاهر أو ما يشبه ذلك وهذا يصح في الثَقَافَات العربية كما يصح مثلاً في الثَقَافَة الروسية[2].

وكما كان لون الخمر أحمر كان لون رداء إله الخمر عند اليونان "باخوس" أحمر، وهو في الوقت نفسه إله النشوة والهوى واللهو، وهناك من الشعراء ما شبه فم حبيته الأحمر بالياقوت هذا الحجر الذي أعتبر في قديم الزمان أشرف الجواهر وأجملها، وكان علي ما ظنوا، حجر عادياً حتى أثرت فيه أشعة الشمس فازداد كرامة حتى وصفة الشعراء بأنه "قد شرب دم قلبه تحت مُعَاصِير البلاء" وازداد لذلك قِيَمة، علي ما زاد القلب الإنساني قِيَمة وجمالاً عندما اصابته بلايا العشق، وتستعمل كلمة "أحمر" كذلك في وصف لون الذهب في الفارسية والتركية، و"البشتو" في التركية هو "المعدن الأحمر" أو مثل ذلك، والهدف الأعلي الذي يتجول البطل في طلبه إلي الجبال -علي ما قالت الأساطير الشعبية التركية- يوصف بتفاحة حمراء وهي في الحقيقة تفاحة ذهب، والحمرة لون الجن والشياطين "كما كانت لون العصيان" وتصور الأتراك بعض النساء من الجان اللاتي يجرحن الأم أو الطفل الجديد أو يقتلنهما كأنهن حمراوات اللون، كما أن الأنجلو ساكسون بحثوا التنين الأحمر والأفعى

1 روز بهان بقلى هو أحد المتصوفين الإيرانيين، توفي ١٢٠٩م.

2 حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

الحمراء، وهما مخلوقان خطيران سيئان، ولذلك كان أحد الألوان التي يمتاز به الجن والشياطين في الفنون النصرانية هو الأحمر الناري، مشيراً إلي أصلهم الناري وإلي منزلهم، جنهم، ويشاهد هذا الاستعمال للأحمر الناري في الكثير من اللوحات الأوربية[1].




٣٠٩ استعمال اللون الأحمر في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة. نماذج من مسجد السليمية بتركيا، مسجد سليمان باليونان، سقف مسجد بالا خاوز بأوزبكستان، مئذنة الجامع الكبير بجبلة باليمن[2].

والثَّقَافَات الإِسلاَمِيَّة ورثت تلك المفاهيم وغيرها الكثير عن اللون الأحمر من الثَّقَافَات التي سبقت مجيء الإسلام، ولم يكن التمازج بين قِيَم الدين وقِيَم الثَّقَافَات الموروثة بمثابة اعتراف بتلك المعاني، ولكن التفاعل بين الدين والثَّقَافَة في ذلك الأمر أورث بعض تلك المعاني فيما لا يتعارض مع الدين، وقد ورد في القُرآنُ الكَرِيمُ اللون الأحمر مرة واحدة

---

[1] حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

[2] Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p33, 132, 358, 463, 475.

في وصف الجبال "...وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا..."[١] وقد أشار هذا المعنى إلى صلابة الإحساس باللون الأحمر لارتباطه بالجبال، وقد تأثرت الثَّقَافَات الإسلاَميَّة فيما بعد بكل تلك المعاني للألوان عند التَّعْبِير عن القِيَم الإسلاَميَّة بعد امتزاجها بالثَّقَافَة الأصيلة.

٣-٣-٢ دلالات اللون الأسود في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

اعتبرت أغلب الثَّقَافَات قبل الإسلاَم وحتى الحين أن اللون الأسود رمزاً للكآبة والحزن، والبعض اعتبره مخصص للشيطان، وإن كان للون الأحمر عدة معاني مأخوذة من ثَقَافَات متباينة، فللأسود معنى واحد فقط هو "لون جهنم والنفس الأمارة بالسوء والذنب والكفر"، وهو مأخوذ من الإسلاَم وتأثرت به قِيَم معاني الألوان في مختلف الثَّقَافَات الإسلاَميَّة؛ إلا أن هناك بعض معاني تشابهت مع المعنى الإسلاَمِي لهذا اللون، فقد كان اللون الأسود مربوطاً بعالم الموتى في دين اليونان، لأن هذا هو العالم المُظلم الذي يغيب فيه كل لون ولا يبقى إلا الحزن المطلق الذي لا يوجد فيه أثر للحمرة، أي قوة الحياة الحيوانية، ولا للخضرة، أي "ينبوع الحياة" والقوة النباتية، وكل اليونان ومثلهم شعوب آخرون قد اختاروا الحيوانات السوداء عند تقديمهم الضحايا والقرابين لآلهة عالم الموتى، وكان القائد الذي يقود الأرواح إلي عالم الموتى، في ظنهم أسود اللون، وكذلك كان الأسود هو اللون المخصوص لآهرمان، إله الشر والكذب عند أنصار زردشت، وإن في أكثر الأديان ترد صورة ابليس أو المخلوقات الشيطانية مكللة بالسواد حتى صارت كلمة "أسود" مترادفة لكلمة قبيح وسيء، وكثيراً ما يوجد هذا الترادف في العالم الإسلامي، لأن القرآن قد وصف وجوه المذنبين بأنهم سود فقد قال تعالى "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُواْ عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ*"[٢]. ومثل ذلك كثير في الآيات القرآنية، ويسود كتاب الأفعال نتيجة لذنوب الإنسان حتى أن شاعر فارسياً في الهند يشبة خصلات محبوبته بالكتاب الذي في يد المذنبين، ويرى المتصوفون النفس الأمارة بالسوء علي شكل مخلوق أسود، وقد قيل إن علامة النفس الأمارة هي دائرة كبيرة تطلع من القدم مسودة، ورأي الجان المضرة في صورة غربان سود والروح المصطفاة كالحمامة البيضاء، وتوجد هذه الرؤيا كذلك عند الزهاد والرهبان النصاري المعتكفين الذي رأوا الجان يطيرون حولهم

[١] القُرآنُ الكَريمُ، سورة فاطر، من الآية ٢٧.

[٢] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الزمر، الآية ٦٠.

كأسراب الغربان، واعتبروا الأسود، كما فعل المسلمون، لون النفسانية والأرواح الشريرة[1].

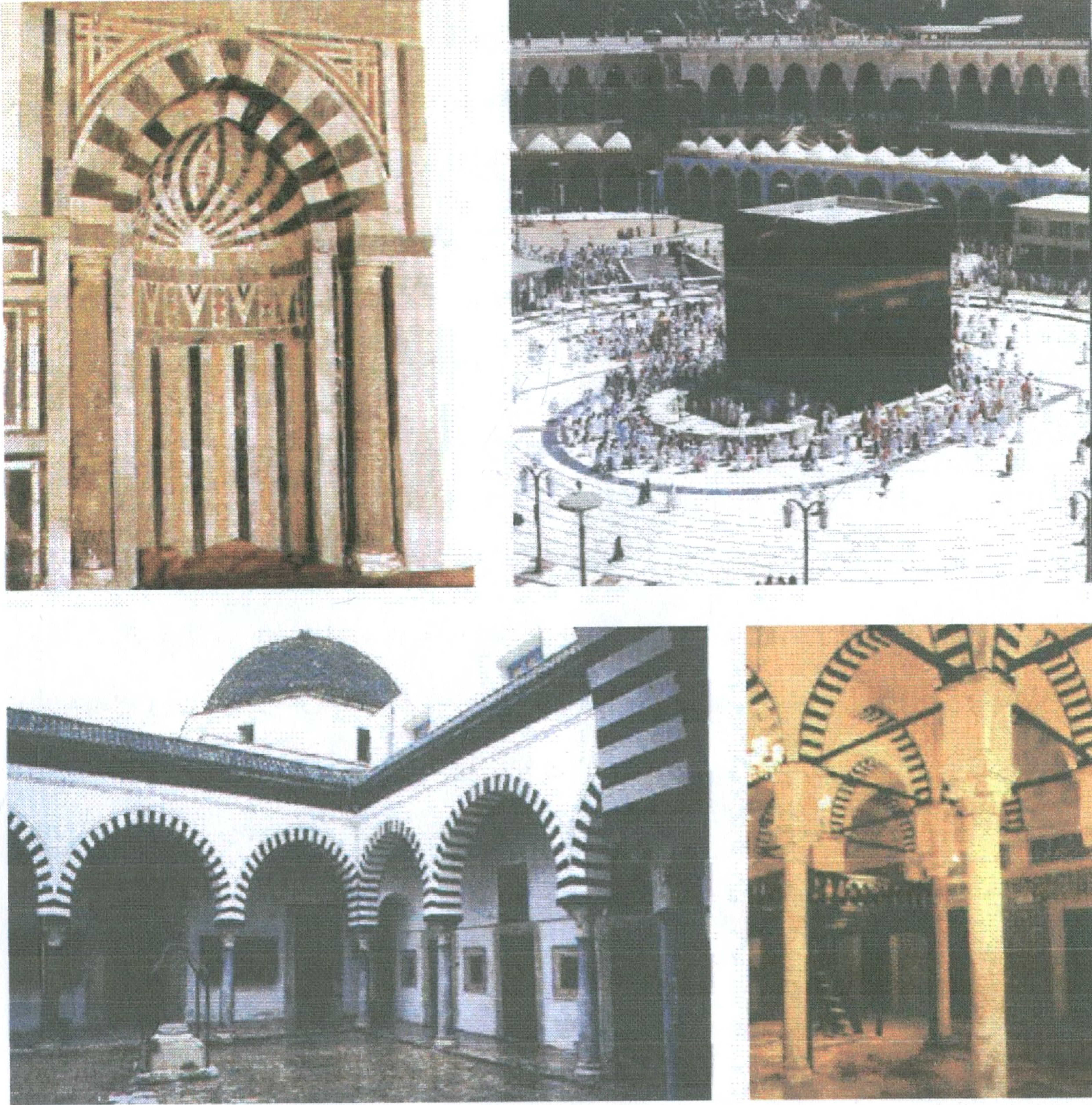
وقد كانت العادة في ألمانيا في القرون الوسطى في بعض المحاكم أن يصبغ وجه المذنب باللون الأسود، عند اعترافة بالجريمة، وما زالت هذه العادة جارية في بعض مناطق الشرق مثل باكستان، وإن لم يكن يحدث في المحكمة الرسمية، إلا أن جيران المذنب يصبغون وجهه بالأسود ويطوفون به قريته، وهذا هو معنى التَعْبِير التركي "يوزك قر اولسون" أي كن أسود الوجه وهو **Shame upon you**، وكما يسمى الإيرانيون المذنب "سياه رو" أي أسود الوجه، فإن الأسود يدل علي العار وعدم الشرف، وهو أيضاً لون العداوة، كما يقال للعدو إنه "أسود الكبد"، وهو لون النحس والشقاء في الفارسية "بخت سياه" وبالتركية "قرا بخت" أي القدر الأسود هو سوء الحظ كما قيل بالعربية، وكذلك في اللغات الأوربية "الأيام السود" رمزاً لأيام البلاء والحزن والمأساة، ويتصور زحل كوكب "النحس الأكبر" كانه أسود اللون، وكان الأسود كذلك لون الفقر والمساكين "سواد الناس" وكان لهم عند الأتراك خيام سوداء، لا بيضاء أو كثيرة الألوان علي ما كانت خيام الأمراء والأغنياء، وكانوا كثيراً ما يلبسون الأسود من الثياب، المنسوجة من صوف الماعز غير المصبوغ، وكانت العادة أيضاً في ألمانيا في القرون الوسطى أن الألوان الزاهية لا تجاز إلا للنبلاء والطبقة العليا[2].

ورد اللون الأسود في أربع آيات قرآنية وصفت فيها المجرمين والكفار والمنافقين، أما الرابعة فجاءت تصف توقيت بدء الإمساك عن الطعام في رمضان. وقد كان بعض المتصوفين يرى في الأسود اللون المطلق ويعنون بذلك "موت الألوان" واعتبروه لذلك الفناء عن كل ما هو سواء الله، وظهرت الكعبة المشرفة بكسوتها السوداء، وقال بعضهم أن أعلي الدرجات في الطريق رؤية "الأسود النوراني" وهذا ما عبرت به عبارات المتصوف الألماني "مايستر ايكهارت".

---

1 حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

2 حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.



٣١٠ استعمال اللون الأسود في العِمَارَة الإسلاَميَّة. نماذج من الكعبة المشرفة بالحرم المكي بالسعودية[١]، محراب مسجد الأقمر بالقاهرة بمصر، مسجد ومدرسة السليمانية بتونس[٢].

٣-٣-٣ دلالات اللون الأبيض في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

دلت بعض الثَقَافَات الشعبية بالشام بمقولة "راية الله بيضاء" على أن البياض صفة عظيمة، ولا يوجد هذا التقدير للأسود إلا نادراً بالنسبة إلي تقدير الأبيض كاللون الورحاني الإلهي، وهو تَعْبِير عن كل ماه هو حسن وأصيل وصاف، فالبياض هو اللون القدسي الأصلي، لون الضياء الدنيوي والنور الإلهي، وهو لصفته هذه الروحية لون ثياب الكاهن الشينتوي في اليابان، والزردشتي في إيران والهند، والبرهمن في الهند، وقد كان كذلك لون

١ Michell, George: Architecture of the islamic world "Its history and social meaning", 1995, p17.

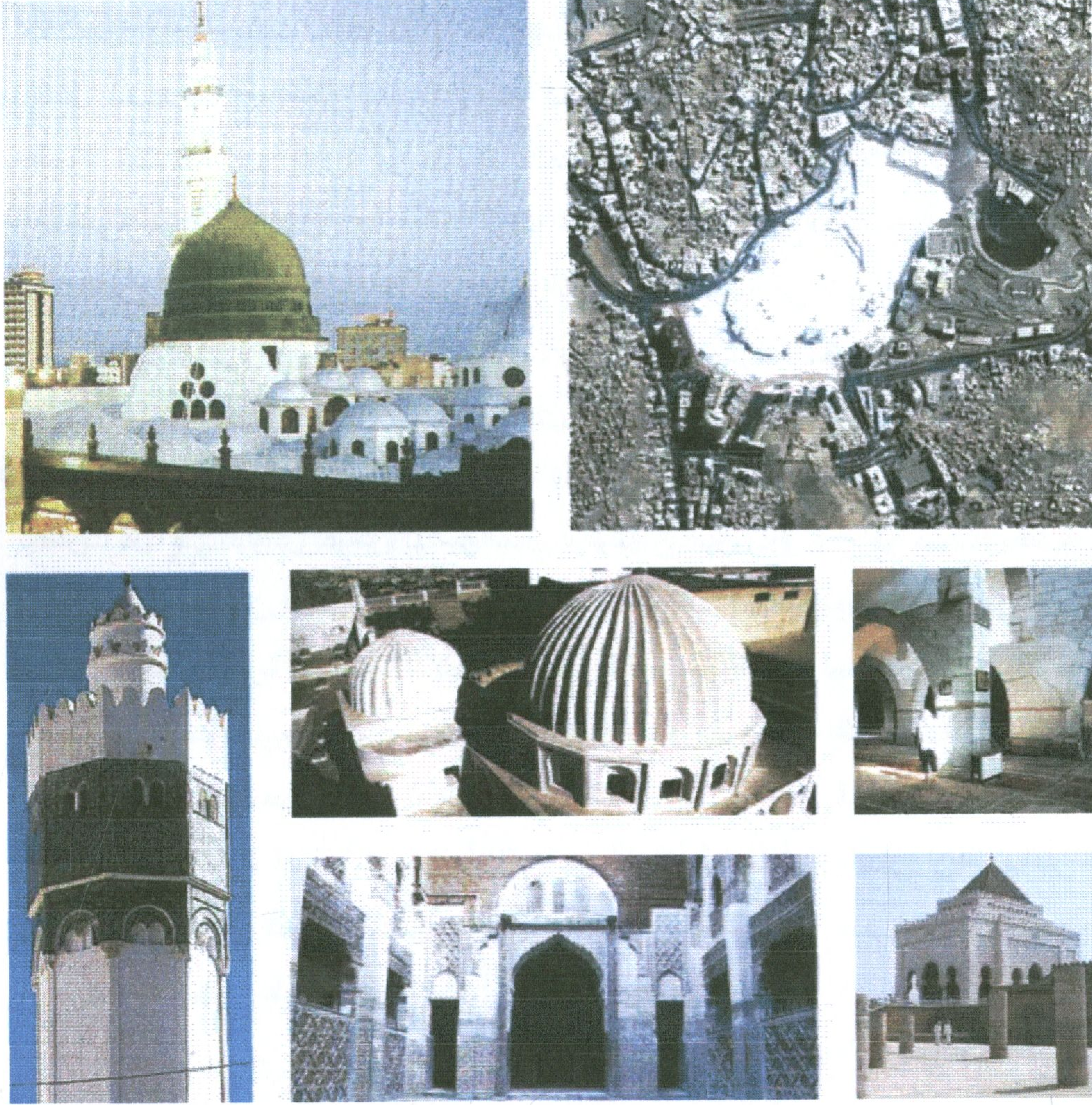
٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p159, 442.

"الخواص" في مراسم الإلهة إيزيس في مصر القديمة وروما وفي دين ماني، ثم كذلك في مراسم النصاري هو رمز النور الروحانية الإلهية، النور الذي يغطي العبد العابد من عند الله، وهو النور الخلاق، لذلك يتصور في المسيحية أهل الجنة في ثياب بيضاء، وقد غسلوا هذه الثياب "في دم عيسى" حتي تطهر وتغيب عنها ملوثات الذنوب والعيوب الدنيوية، وقال المتصوفان إن الإنسان يمحي الكتابة السوداء في كتاب أفعاله بدموعه، وأن يلبس النصرانى البياض يوم تعميدة فهذا إشارة إلى غسله الروحاني وتصفيته، وإذا أحرم المسلم عند الحج فإحرامه أبيض إشارة إلى أنة صفى من غبار الذنب ولوث الخطايا عند دخول الحرم وإجراء مناسك الحج، وفي مختلف الثَّقَافَات كان اللون الأبيض لون الأرواح الطيبة، كما اعتبرت الحمامة البيضاء رمزاً لطير الروح الصافية "وكذلك رمزا للصلح"، وكانت الحيوانات البيضاء محرمة عند أقوام كثيرة، لأنهم كانوا يضحونها لإلهة السماء الرحيمة، وكان الجرمان القدماء يتفاءلون من صوت صهيل الحصان الأبيض وهو حصان الإله السماوي، ومن طرف اخر أشار اللون الأبيض إلى الأصالة، كما قيل "أبيض الوجه" وكذلك "البياض" صفة المرأة الشريفة الأصلية، وسمى الأتراك العائلات النبيلة "اق سيوك" أي "عظام بيضاء" دالين على رفعتهم، وكان الشعراء الإيرانيون يحبون استعمال تضاد الأبيض والأسود في تلميحاتهم، واضعين المسلم التركي الأبيض الوجه جميل جمال النهار مقابل الكافر الهندوسي الأسود الوجه القبيح قباحة الليل وهي كنايات تتفنن بها كل ثَقَافَة ويظهر من خلالها مدلول اللون لديها[1].

وفي بعض الثَّقَافَات كان البياض أحيانا لون الموتى لأنهم يفقدون الدم الأحمر والحيوية، ونجد المرأة البيضاء عند الألمان القدماء تمثل نوع من الجن تسكن بعض القصور التى قد سفك فيها دم غير مذنب فى الماضي، والبياض كذلك لون الطهارة، وفيه صفة بتولية فتلبس العروس في الغرب ثوبا أبيض وسترة بيضاء إشارة إلى طهرها وبكارتها، وبالرجوع إلى المعنى السماوي للبياض لدى الصوفية أي لون النور الالهي، نجد في العنعنة الإسلاَمِيَّة قصة مولد الرسول "ص" حيث غطي برداء أبيض عند ولادته، وكان النور المحمدي علي ما يصفه المتصوفون أبيض كأنه من لؤلؤة بيضاء في منديل من الحرير الأخضر.

[1] حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

وقد ورد اللون الأبيض في تسع آيات بالقُرآنُ الكَريمُ ودل علي الهداية والنقاء والصفاء والحب والخير والحق والمشاعر الإنسانية الطيبة، وتداخل مع القدسية ورمز لصفة الخالق، ثم جاء في لون الكفن ولباس الإحرام خلال شعائر الحَج، ولا غرابة في أن ذلك قد حاكي عقائد وثَقَافَات سابقة للإسلام، كما وصف القرآن المؤمنين "وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ..."[١].



٣١١ استعمال اللون الأبيض في العِمَارَة الإِسلاَميَّة. نماذج من أرضية المسجد الحرام بمكة بالسعودية[٢]، مسجد قباء بالمدينة المنور بالسعودية، جامع بو مخلوف بتونس، مصلية محمد الخامس بالرباط، جامع الصهريج بفاس بالمغرب[٣].

---

١ القُرآنُ الكَريمُ، سورة آل عمران، من الآية ١٠٧.

2 وزارة الحج والأوقاف، صورة جوية للحرم المكي، ١٤٢٥هـ.

٣ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p126, 321, 325, 327, 427, 471.

٣-٣-٤ دلالات اللون الأخضر في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

تتقارب دلالات اللون الأخضر في العديد من الثَّقَافَات، لما في طبيعة اللون ذاته من ارتباط بالنبات، فقد قال الشاعر الإنجليزي "**Andrew Marvel**" في أحد أبياته "لم ير بياض أو حمرة أحب ولا أكثر جمالاً من هذه الخضرة اللطيفة"، وعبر بهذا البيت عن ما أحسه أهل الشرق علي العموم في حبهم للون الأخضر، فهذا الحب للخضرة أمر طبيعي في قوم يسكنون المناطق اليابسة، حيث كانت كل ورقة خضراء علامة للحياة، ومن شاهد في الشرق كيف تتبدل الصحراء بعد مطر ليلة إلي واحة خضراء، يفهم معني السرور الذي أحست به العين المشتاقة إلي إشارة من الحياة الجديدة. والسرور والسعادة التي يسببها منظر الخضرة هي شاملة لكل إنسان، فقد أثبتت الكيمياء الحديثة أن الحياة مربوطة إلي حد ما باليخضور[١]، وإن كان اللون الأحمر لون الدم ولون الحيوية في الحيوانات والإنسان علي الإطلاق فالخضرة لون الحياة في النباتات، وقد أفاد المتصوف "نجم الدين كبرى" عن هذه القوة قائلاً "كذلك نستدل بأحوال النبت فنقول: النبت متي ما كان أخضر دل علي قوته وحياته وسرعة نموه ومتى ما كان أصفر دل ذلك علي ضعف النبات لعارض ألم به وعرض له، وكذلك الوجوه إذا أحمرت دل علي عارض عرض لها من خجل أو وجل أو سرور أو فرح أو هموم"، وقد كانت الخضرة هي اللون المحبوب في الشرق القديم، ورأي المصريون القدماء في خضرة أوراق البردي إشارة إلي الحياة الأبدية، وكذلك ذكر الملك البابلي حموراني الخضرة كلون متعلق بالحياة والسرمدية، وعند اليونان كانت الخضرة لون إلهة الجمال، افروديت، التي خرجت من مياه البحر، ممثلةً القوه المحيية للعشق والحسن، وفي العنعة المسيحية وإن قل ذكر الخضرة نسبياً قد ذكرت بتعلقها بالجنة وبحياة الأولياء الأبدية، حتى أن الرسامين في القرن الرابع عشر الميلادي كانوا يصورون نوعاً من الملائكة في صورة الطير الأخضر، وقد كانت الشجرة علي الإطلاق رمزاً للحياة منذ عصر البابلين[٢].

أما في العالم الإسلاَمِي فيختص اللون الأخضر بأهمية فائقة، فهو لون المسلمين المتقين علي الخصوص، وقد عبر العرب عن "خضراء القوم" أي رؤسائهم، فقد سمي الإيرانيون "سبزيوش" أي لابس الخضرة كل الأولياء وأهل الدين والملائكة، وثياب أهل الجنة خضراء علي ما أوحي في القرآن "عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ..."[٣]، ولذلك كان هذا اللون

[١] كلمة اليخضور هي تعريب كلمة "الكلوروفيل"، وهي تعني المادة الخضراء في أوراق الأشجار والنباتات.

[٢] علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إِسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

[٣] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الإنسان، من الآية ٢١.

يصلح للملائكة، وقد وصف "يونس أمره" الشاعر التركي القومي في القرن الثالث عشر الملائكة "اللابسين سراويل خضراء، أو المتدثرين بقفطان أخضر"، والأخضر لون لواء رسول الله، وكانت علامة "السيد الشريف" عمامته الخضراء، ووصفت السيدة "فاطمة" كريمة النبي من الشاعر "يونس أمره" كأنها في يوم الدين حامله "براءة خضراء" لتشفع في المؤمنين، ووصفها كذلك الإسماعيليون في "أم الكتاب" بأنها ترتدي برقعاً أخضر، ومن ذلك فقد يتفاءل المسلم خيراً حين يري ثياباً خضراء في منامه، ويفهم كذلك من التَعْبِير الفارسي "سيزبخت" أي "أخضر القدر" ما يعني "مسعود" كما أن كلمة "سبزيا" "أخضر القدم" تصف شخصاً يجيء بالخير. ويجد القارئ في الأدب العربي والأدب الفارسي والتركي أن السماء تدعي خضرا، كما جاء في الحديث "ما أظلمت الخضراء ولا أقلت العبراء أصدق لهجة من أبي ذر". لأن الأخضر أو "سبز" بالفارسية و "يشيل" بالتركية لون بين الأخضر والأزرق، ولذلك يكثر الحديث عن "الخيمة الفيروزية" أو "القبة الخضراء" إشارة إلي السماء[1]. وتأثرت الثَقَافَات الإسلاَمِيَّة بالمفاهيم القديمة عن اللون الأخضر التي لم تتباين إلا قليلاً مع ما جاء به الإسلام، فاللون الأخضر تكرر في ثمان آيات بالقُرآنُ الكَريمُ، ورمز فيها الي سر الروح والنضارة والجمال والشجر والنبات والثمر والطير والفراش والبساط والثوب، وهو أكثر الألوان تَعْبِيراً عن المتعة في الذكر الحكيم. ويعد الأخضر، في المنظور الإسلامي، اللون المهيمن دائما علي الألوانِ الأصلية الثلاثة، ويرمز بالأملِ، والخصوبة والخلود المرتبطة أساسا مع بعدي اللونين المكونين له وهما "الأزرق" الدال علي الماضي و"الأصفر" الدال علي المستقبل، ومن هنا فاللونين المخصوصين عند الرسول "ص" والمسلمين هما الأبيض والأخضر فقد قال تعالي "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً..."[2] ووعد المسلمين المتقين الجنة وهو "مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ*"[3]، حتى انه جري علي لسان الألمان مثل "الخضرة لون النبي" "أي الرسول "ص" لأنه كان أحب الألوان إليه الخضرة علي ما ورد في الأحاديث الشريفة[4].

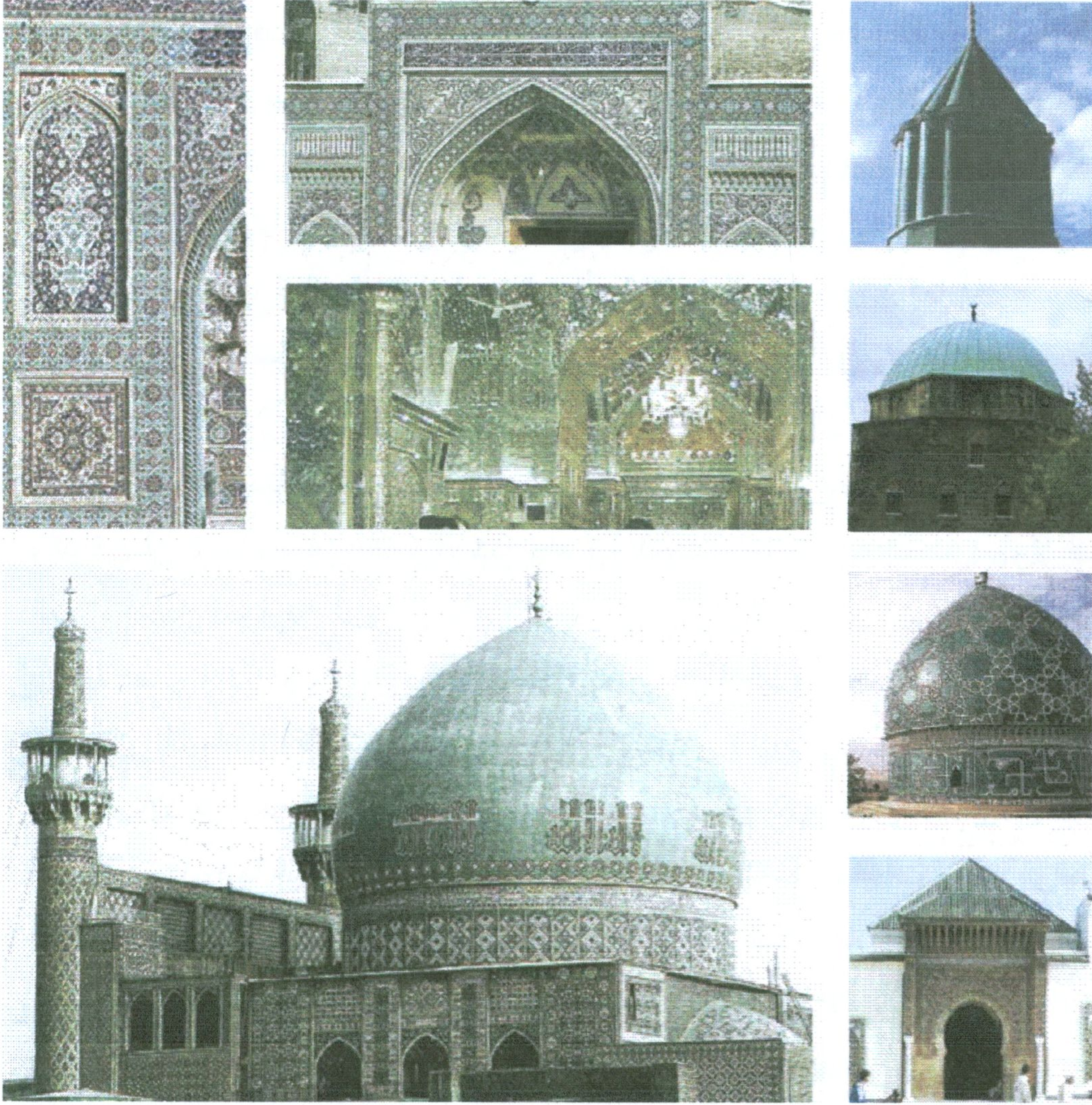
---

١ علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الحج، من الآية ٦٣.

٣ القُرآنُ الكَريمُ، سورة طه، الآية ١٠٢.

٤ علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إسلاَمِي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.



٣١٢ استعمال اللون الأخضر في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة ولا سيما في عَمَائِر المساجد والأضرحة. نماذج من مُفْرَدَات بتركيا وجامع غازي كاظم باشا بالنمساء، مصلية الشاه نعمانة الله فالي ومصلية شاه شيراج بإيران، مصلية مولاي إسماعيل بالمغرب[١].

٣-٣-٥ دلالات اللون الأزرق في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة

يرتبط اللون الأزرق بزرقة السماء المنعكسة علي صفحة ماء البحر فالأزرق يلقي الحظوة لارتباطه بالسماء ولون الماء الذي هو جوهر الحياة فقد قال تعالى "...وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ..."[٢]. وبذلك جاءت الحظوة متداخلة مع فهم الإِسلاَم القادم من الصحراء وتماشيا مع الحس البارد المنعكس من طبيعة اللون الأزرق المحبب لأهل هذه البيئة الحارة. وقد

١ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p133, 287-288, 295, 325, 472.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة الانبياء، من الآية ٣٠.

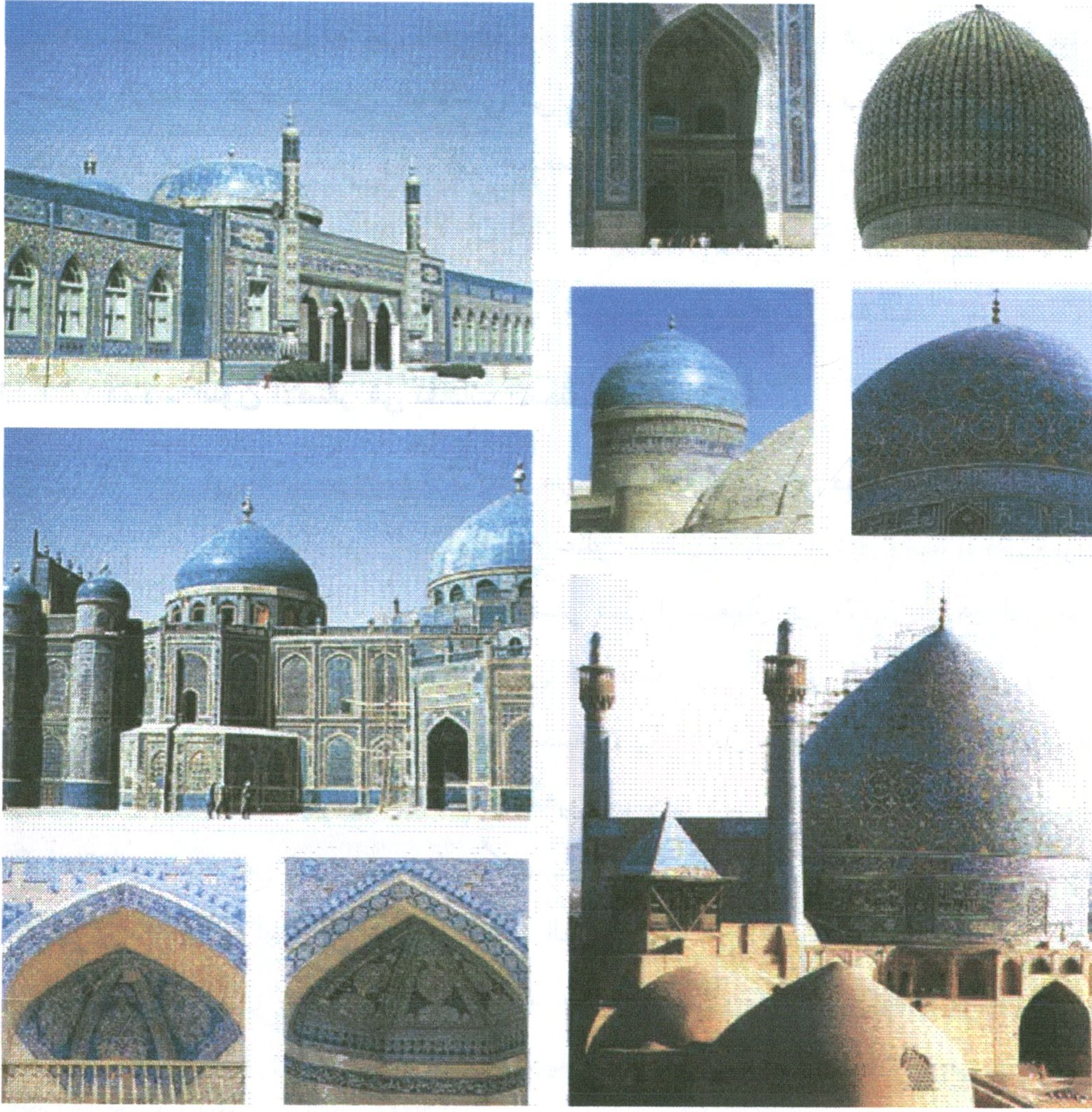
انتقلت هذه الحظوة حتي علي الشعوب التي تقطن البيئات الأكثر اعتدالا أو الباردة مثلما حدث لفنون آسيا الوسطي والقوقاز وتركيا والبلقان والتتار في روسيا وبولونيا، وخير الأمثلة للعَمَائر الزرقاء نجدها في مجموعة مساجد تبريز وقونية وبورصة واسطنبول وسميت بالجامع الأزرق بسبب ما غشيت به من القاشاني الأزرق، ومن ابرز ما يميز عمران المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة هي ألوانها الفاتحة، ويعزو البعض ذلك الي الفطرة البدوية التي جُبل عليها الفن في بيئته الصحراوية المضيئة الساطعة[1]. واللون الأزرق عند الصوفيين، لون النفس، لون أقل قِيَمة وأدنى من الخضرة بكثير وقد قيل عنه أن "فلك المشترى" وهو يوافق مرتبه الهمة لأنه خلق من نور الهمة هو أزرق، لذلك علي المريد أن يلبس الأزرق إن يوجد في حال الهمة، أي بتَعْبير الجيلي، في حالة التأمل والتفكير. ومن الغريب أن هذا اللون علي العموم غير محبوب عند المسلمين، وإن رأي الأوروبيون فيه "لون الحكمة" وكان لون الآلهة آثينا عند اليونان وهي آلهة الحكمة والعرفان، وتصور المسيحيون نوعاً من الملائكة ممثلي الحكمة، كأنهم زرق اللون، ورسموا رداء مريم البتول بأحسن صبغة من الزرقة، مشيرين بذلك علي روحانيتها البراقة. وأصبح اللون الأزرق في الغرب لون الرؤيا، والحسرة، والاشتياق إلي ما لا ينال. واعتبر "الطير الأزرق" رمز في الأحلام الحلوة عندما ترتدي الطبيعة رداء من الضباب الأزرق. واعتبرت "الزهرة الزرقاء" -ومن المعلوم أن الزهور الزرقاء نادرة في الطبيعة بالنسبة إلي الزهور الحمراء أو البيضاء أو الصفراء- رمزاً للحب العذري، ولا يمكن وصف هذه الزهرة بموجب النظام النباتي، فهي محصول خيال الشعراء الذين اشتاقوا إليها. وقد اكتشف اخصائيو السيكولوجيا أن اللون الأزرق يلهم النفس سكوناً واطمئناناً، ولذلك يستعمل في بعض مستشفيات الأمراض العقلية والنفسية.

ويبدو أن هذا المعنى السامي البراق للزرقة محدود علي أقوام الغرب والشمال، واللون الأزرق في الهند -كما في أوروبا- لون الوفاء بالعهد والصداقة، وكريشنا وهو أحد الآلهة عند الهندوس وهو المحب المحبوب، يتصور باللون الأزرق، أما في إيران فهو لون غير محبوب، فقد كانت الزرقة لون الفلاحين السافلين، أما النفور من اللون الأزرق عند الكثير من الأقوام الشرقيين فعساه تطور عن النفور من لون الموتى، وهو نوع من الأزرق المبيض، حتى أن بعض الثَقَافَات في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تصور منكراً ونكيرا بأنهما ذو عينين زرقاوين، وعد الجرمان القدماء الأزرق وهي لون اليأس والمأتم. وفي العالم

[1] علي الثويني. دكتور: اللون في العِمَارَة إنجاز إسلاَمي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

العربي الازرق لون الشر لذلك يلجأ إلى الخرز الأزرق خوفاً من الحسد أو الشر، فذلك لدفع شر الأزرق بالأزرق، وصارت الزرقة في أحوال كثيرة اللون المخصوص للرياء أو لون النفس، قال نجم الدين كبرى "والنفس إذا بدت فلونها لون السماء وهو الزرقاء ولها نبعان كنبعان الماء من أصل الينبوع"، وهذا ما يكثر ذكره في الشعر الفارسي حيث يعبر عن الشيخ المرائي بأنه "يلبس الرداء الأزرق" ومن المعلوم أن يقال لرجل خبيث جداً "أنت أزرق من الشيطان"، لا يوجد لون في الألوان السبعة يختلف الأقوام في تقديره كما يختلف في تقدير الزرقة، هذا اللون السماوي الروحاني الخيالي عند الغربيين، وهذا اللون المشئوم غير المقبول عند الشرقيين. وقد اقترب تقدير القرآن للون الأزرق من تقدير الشرقيين له، فقد ورد في القُرآنُ الكَريمُ "يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا*"[1]، وهو ما يوحي ببؤس معنى اللون الأزرق عند المسلمين، وبالرغم من ذلك فقد تواجد اللون الأزرق في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة بصورة واضحة، وهو الأمر المخالف للمعاني الدالة على الأزرق في القرآن وهو ما يمكن إرجاعه إلى الثَّقَافَات الأصيلة التي ارتبطت بالجهات الغربية والشمالية.

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة طه، الآية ١٠٢.



٣١٣ استعمل اللون الأزرق في مناطق متباينة من العالم الإسلامي، وفي مواضع عديدة من عِمَــارَة المساجد. نماذج من أوزبكستان، والجامع الكبير بأفغانستان، وجامع الإمام بإيران[١].

٣-٣-٦ دلالات اللون البنفسجي في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة

وقريب من الأزرق نجد البنفسجي وهو منذ قديم الزمان، لون الحزن والتوبة هكذا كان في دين اليهود، ثم مازال كذلك في المسيحية، ويلبس القس رداء بنفسجياً في أسابيع الصيام قبل عيد الفصح وفي شهر التوبة قبل عيد الميلاد، وقد تبنى الشعراء الفارسيون هذا الخيال حتى جعلوا من زهرة البنفسج رمزاً للحزن تجلس هذه الزهرة في البستان، مرتدية ستارتها القاتمة اللون، واضعة رأسها علي ركبتها كأنها محزونة من أجل فراق محبوبها،

---

١ Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p25, 26, 29, 112, 281.

أو تتوب علي ما مضى لها من الخطايا[1]، وتلك الرؤى وما يماثلها في الثّقافَات التي سبقت مجيء الإِسلاَم عرفت اللون البنفسجي في نفوس المُجتَمَعَات وظلت تلك المفاهيم قائمة حتى بعد مجيء الإسلام، وقد قل استعمال اللون البنفسجي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَميَّة، لما في معناه القديم، إلا أن تلك التصورات ونحوها قد ذابت باستمرار تفاعل الإِسلاَم مع الثّقافَات التي دخل عليها.

٣-٣-٧ دلالات اللون الأصفر في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة

وورد الأصفر في ثلاث مواضع دالاً علي مرحلة نضج الثمار، ووصف لمشهد يوم القيامة والرياح، وللتَعْبِير عن البهجة كما في قوله تعالي "...قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاء فَاقِـعٌ لَّوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ*"[2] ومن الغريب أن اللون الأصفر قليل الاستعمال في الأديان. وهو لون ثياب الزهاد الهندوس والبوذيين في الهند، ولكن لا أهمية دينية له في الشرق الأدنى ولا في الغرب. مع أن اليهود رأوه لون الذهب والصفاء، ولم يدخل الأصفر إلي نظام الألوان في الكنيسة المسيحية، وصار في الإِسلاَم لوناً غير مستحب علي ما جاء عند وصف جهنم في قوله تعالى "إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ* كَأَنَّهُ جِمَالَتٌ صُفْرٌ*"[3]،وقد كان اللون الأصفر لون الحسد أو الغيرة عند الشرقيين وهو ما يظن أهل الغرب أيضاً، ويكثر فيه الأمثلة الشعبية. وكان الأصفر لون العشق والحسرة فصار شبيهاً بالأوراق في الخريف، وأحياناً يوجه العاشق الأصفر الوجه إلي زهرة صفراء، يخاطبها ويتكلم في حسرته ويأسه، وفي نظام عبد الكريم الجيلي الفلسفي كان الأصفر لون فلك الزهرة الذي كان مخلوقاً من نور الخيال وهو محل عالم المثال، أما عند نجم الدين كبرى فهو لون الضعف، مع أنه في الطب اليوناني كان مربوطاً بالمرارة الصفراء والمزاج الصفراوي، مع ذلك استعمل سلاطين المماليك في مصر اللون الأصفر في زينتهم، فقد كانت مظلتهم الرسمية التي سميت "بالقبة والطير" من الحرير الأصفر، وكذلك نشرت أشرطة حرير صفراء علي شوارع القاهرة عند رجوع السلطان المنصور مظفراً، وعسي أن ذلك الرسم عند المماليك المصريين كان عادة موروثة من أجدادهم، عن أتراك آسيا الوسطى، الذين كانوا يقدرون هذا اللون كما يقدره أهل الصين الذين اعتبروه "لون المركز" "أي الأرض" ويشير ذلك اللون إلي مملكتهم

---

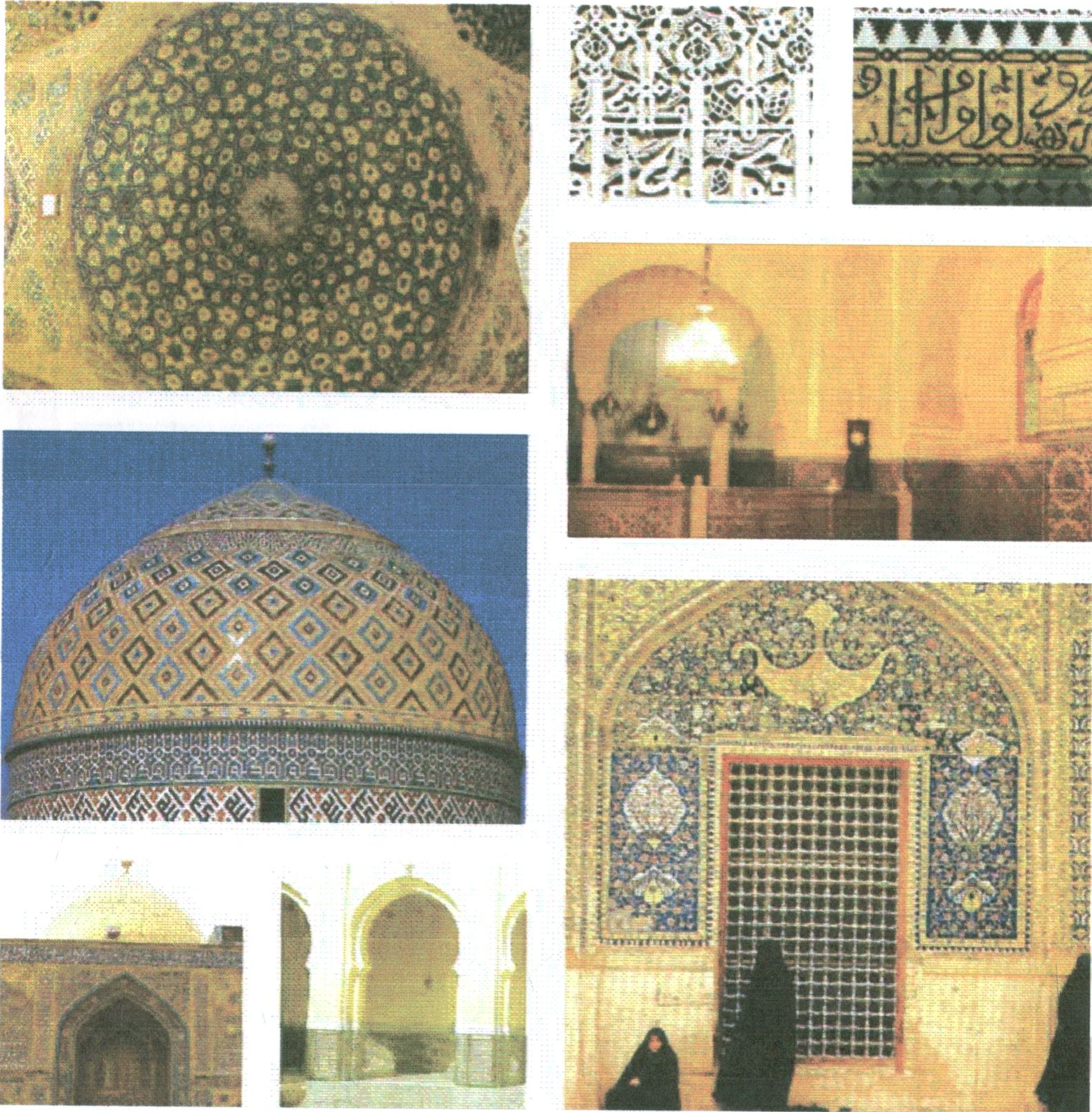
[1] حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

[2] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة البقرة، الآية ٦٩.

[3] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة المرسلات، الآيتان ٣٢-٣٣.

التي تشكل مركز العالم المسكون، ويدل علي استقباح اللون الأصفر أنه كان يستعمل كلون لثياب اليهود في البلاد الإسلاَميَّة وفي أوروبا[١].

وقد قل استعمال اللون الأصفر في العَمَائِر والفنون الإسلاَميَّة باستثناء العصر المملوكي، وذلك لاستقباح اللون عند أغلب العالم الإسلامي، أما المماليك فقد ورثوا حب اللون الأصفر عن أجدادهم الأتراك، الذين كانوا يرونه لون النقاء والشفافية والسيادة والسيطرة على غيرهم، ومع ذلك فقد ظهر في الأنسجة والأثاث بالأخص ويكاد يكون لا يذكر في ظهوره العِمَارَة.



٣١٤ نماذج من استعمال اللون الأصفر في مختلف بقاع العالم الإسلامي، قباب من إيـران، مـصلية الإمام على بالعراق، زخارف من مدرسة بو عنانيا ومصلية مولاي إسماعيل بالمغرب[٢].

1 حسن عبد الوهاب: صحبة الألوان في فنون الإسلام، فبراير ٢٠٠١م، ص ٧٥-٨٣.

٢ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p24, 256, 324, 325.

مقدمة عامة

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

4

الفصل الرابع: تباين التطبيق الزماني والمكاني في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري في عمائر المجتمعات الإسلامية

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

المراجع

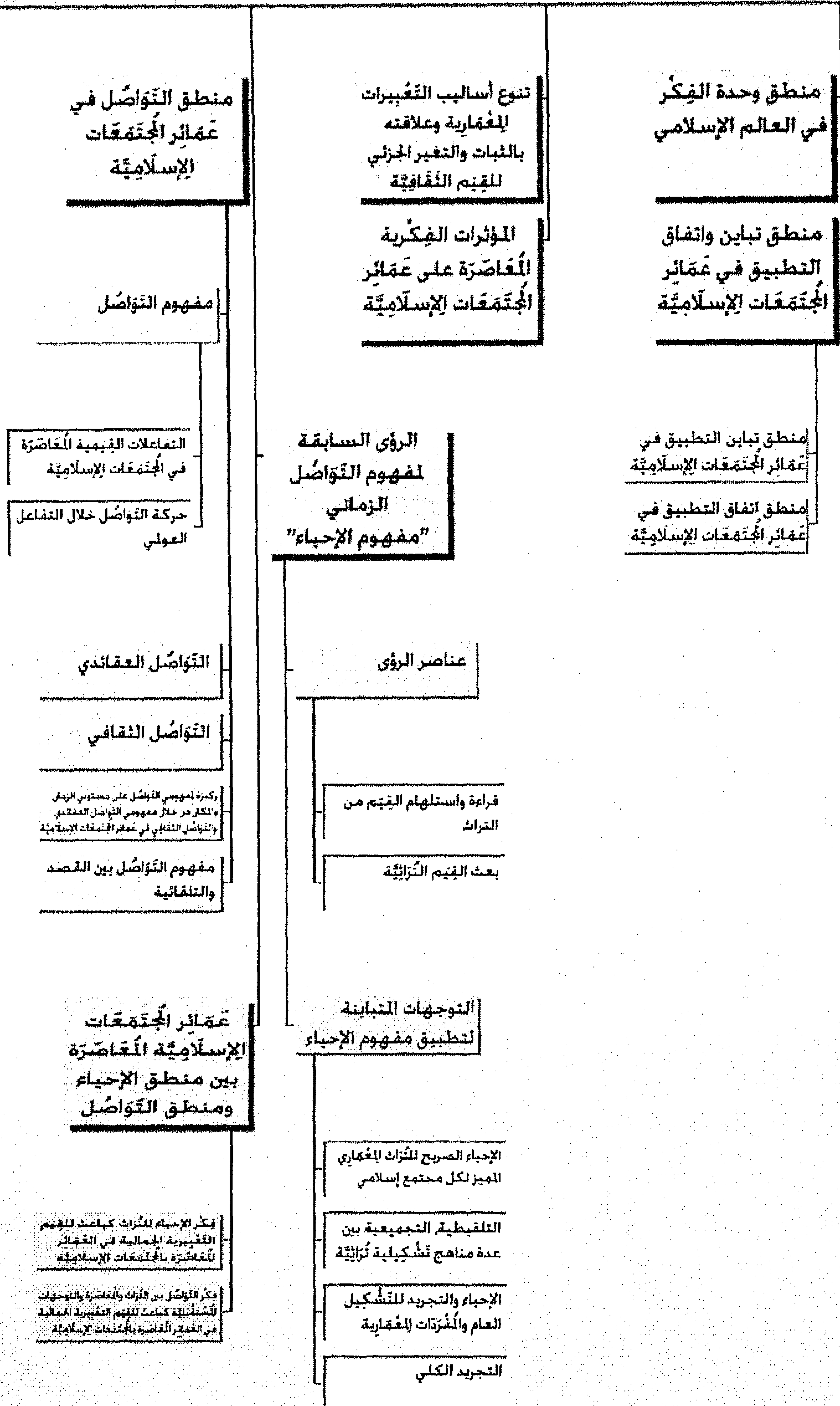
الملحقات

الدراسة النظرية

الدراسة التطبيقية و التحليلية

4

الفصل الرابع: تباين التطبيق الزماني والمكاني في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري في عمائر المجتمعات الإسلامية



الفصل الرابع: تباين التطبيق الزماني والمكاني في التَعْبِير عن القِـيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

تمهيد:

تتباين التطبيقات المِعْمَارية في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة أحياناً وتتفق أحياناً أخرى. وقد تحدث الفصل الثالث من الدراسة عن القِيَم الثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة المشتركة التأثير في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وأشار إلى وجود ترابط قوي بين النتاج المِعْمَارِي فيها من خلال القِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية والدينية المشتركة وبالتالي الانعكاسات المشتركة لتلك القِيَم، وهذا الاشتراك ليس باللانهائي إذ تؤثر بعض العوامل على وجود تباين في النتاج المِعْمَارِي، بل والحضاري بوجه عام. وفي هذا الفصل تهدف الدراسة إلى الوقوف على تباين التطبيق المِعْمَارِي في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة سواءً على المستوى الزماني أو على المستوى المكاني، وقبل دراسة منطق التباين يجب الوقوف أولاً على منطق وحدة الفِكْر ومفهومها في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

٤-١ منطق وحدة الفِكْر في العالم الإسلامي

يربط العالم الإسلاَمِي منطق ثَقَافِي واحد حتى وإن تباينت الثَقَافَات ذاتها من مجتمع إسلاَمِي لآخر، وقد نشأ ذلك المنطق من وجود مؤثر الدين الإسلامي، الذي جعل من أمم متفرقة عالماً واحداً وهو ما أكد قدرته على تفعيل ثَقَافَات المُجتَمَعَات الأصلية على تباينها في اتجاه واحد لينتج منطق ثَقَافِي وفِكْري مشترك، وروافد ذلك المنطق ترتبط بكون الدين الإسلاَمِي قادر على التعامل مع كل تلك المُجتَمَعَات بصفاته العالمية، وصلاحيته لكل

زمان ولكل مكان التي تنبعث عن مفهوم إلهي كوني، لتحقق للإنسان أهدافه في حياة كريمة، فيرى العديد من علماء ومُفَكِّري الدين الإسلاَمِي أن العالمية التي يراد بها أن تكون إطاراً جامعاً لأفراد النوع الإنساني لابد من أن تنبع من مصدر أسمى من الإنسان، كما هو الشأن في كل جهة يراد منها أن تكون إطارا جامعاً لأفراد مختلفين، ومنشأ هذه الضرورة هو أن يكون الإطار المطلوب قادراً على التأثير في الأفراد الذين يشتمل عليهم، وليس بإمكان أحدهم أن يجعل من نفسه إطاراً جامعاً للآخرين، لكونه مساوياً لهم من الناحية النوعية، وبالتالي غير قادر على التأثير فيهم، فلو أصر على أن يكون إطاراً جامعاً للآخرين أصبح هدفه متوقفا على الإكراه، وهذا هو الركن الأخلاقي للعالمية الإسلاَميَّة التي تمتلك في ذاتها المسوغ الأخلاقي لأن تكون إطاراً جامعاً لأفراد الإنسانية، بينما لا يستطيع الإنسان والايديولوجيات النابعة عنه أن يجعل نفسه إطاراً جامعاً للآخرين من جنسه، لانه يفتقد المسوغ الأخلاقي والنوعي الذي يجعله بهذه المثابة[١]، فقد قال تعالى: "...لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ..."[٢]، فهناك ضرورة إلى أن تتوفر أطروحة عالمية مبنية على قاعدة توحيدية، لأن التوحيد هو الإطار الأيديولوجي الوحيد الذي ينسجم مع المحتوى الروحي للإنسان، ذلك أن التوحيد حقيقة كونية وإنسانية وتشريعية تفرض نفسها على الحياة بقوة، بحكم هيمنتها على هذه الجهات، وعلى أساس هذا المعنى يمكن تحديد الخصائص التي تتسم بها العالمية الإسلاَميَّة والتي انعكست عليها من العقيدة الإلهية، وذلك بالنقاط التالية:

- **الأخلاقية:** فالعالمية الإسلاَميَّة مفهوم أخلاقي قائم على أساس الخضوع لتأثير إلهي يدعو إلى حب الإنسانية، وجعل الانتماء الإنساني هو الأساس، ويكون الانتماء المحلي متكاملاً معه، خلافاً للقومية التي تجعل الانتماء المحلي هو الأساس، فالأخلاقية تنبع من منبع روحي فياض قادرعلى ترسيخ الشعور الأسري المفعم بالعاطفة لدى الإنسانية، ليتمكن هذا الشعور من مكافحة أي سلبيات تظهر لدى البعض على نحو يهدد الإنسانية بالتشتت والصراع.

---

١ عبد الكريم آل نجف. الشيخ، العالمية الإسلاَميَّة "المفهوم والخصائص"، www.alminhaj.org، ٦/ ينـاير/ ٢٠٠٥م.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الأنفال، من الآية ٦٣.

- **التكاملية:** وتعني أن العالمية الإسلاَميَّة عالمية متكاملة، فالعقائد والشرع والتنظيم في الإسلاَم تتكامل في ما بينها في هذا الاتجاه، ولا يمكن العثور على نقطة في الإسلاَم تتعارض مع أخرى وبالتالي مع عالميته.
- **الشمولية:** وهي استيعاب العالمية الإسلاَميَّة كل دقائق الحياة الإنسانية، بتفاعل دقيق مع جميع جوانبها، فهي تدرج شجري أصله العقائدي ثابت في نفوس الأمة وتصورها عن الكون والحياة، وفروعه التشريعية منبثة في جميع المجالات السياسية والاجتماعية والثَّقَافيَّة والقانونية والأخلاقية والعبادية.
- **الواقعية:** الواقعية صفة يتحلى بها الإسلاَم في نظرته إلى القضايا الإنسانية ومعالجاته لها، فلا يتنكر لحقيقة قائمة في الواقع الموضوعي، وإن كانت مريرة، ولا يجنح في معالجته لها في الخيال، بل يتخذ من الإيمان بالواقع طريقاً للوصول إلى حلول واقعية، فمثلاً حين واجه الإسلاَم المسألة العصبية وجدها ظاهرة لم تنطلق من فراغ، بل انطلقت من واقع إنساني، فآمن بالجانب الواقعي منها وعالج الجانب السلبي فيها، وجعل كل شيء منها في موضعه عملاً بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا..."[1]، وهذا المفهوم يعد خلافاً للعديد من دعاوى العالمية الأخرى كالماركسية التي عدت الشعور القومي شعوراً طارئا على الشخصية الإنسانية بفعل العوامل الاقتصادية، وأن الحل يكمن في إزالته نهائياً، وينعكس هذا الفرق المنهجي بين الإسلاَم والماركسية، في تشييد المجتمع العالمي، بدءاً من موقف كل منهما من الأسرة والقبيلة والقومية، فبينما آمنت الماركسية بضرورة هدم الأسرة باعتبارها ظاهرة برجوازية، وصولاً إلى إنهاء الشعور القبلي والقومي، آمن الإسلاَم بأهمية التاكيد على الأسرة السليمة وصولاً إلى بناء مجتمع عالمي سليم.
- **التوازن:** ومن الخاصية السابقة تظهر خاصية التوازن، فالإسلاَم يؤمن بالواقع كما هو، ولا يغالي بواحدة من حقائقه على حساب أخرى؛ بل يعطي لكل منها الموقع الذي تستحقه، ثم يربط بينها بعلاقة متوازنة، وهناك نوعان من التوازن الذي يسود الفِكْر الإسلاَمِي هما: **توازن عام:** ويقصد به أن النظرة الإسلاَميَّة للحقائق الكونية والإنسانية العامة نظرة متوازنة، **وتوازن خاص:** ويقصد به أن النظرة

[1] القُرآنُ الكَريمُ، سورة الحجرات، من الآية ١٣.

الإِسلاَمِيَّة الخاصة بكل جانب من جوانب الحياة هي نظرة متوازنة في حد ذاتها، تربط بين حقائق هذا الجانب بعضها مع بعض من جهة، وبينها جميعا وبين الجوانب الأخرى من جهة أخرى بشكل متوازن يتوخى المحافظة على الواقع بأكمله ووضع كل حقيقة منه في الموقع الذي تستحقه، والعالمية الإِسلاَمِيَّة وليدة هذين التوازنين، فالتوازن العام بين الروح والجسد، الغيب والشهادة، الجبر والاختيار، الوحي والعقل، العالمية والمحلية، الماضي والحاضر، الفرد والمجتمع، أتاح ظهور عالمية فاعلة ومؤثرة في الحياة.

- **الإنسانية:** وتعني أن العالمية الإِسلاَمِيَّة انطلقت من الواقع الإنساني، وانسجمت مع المنابع الروحية والفِكْرية الأصيلة للشخصية الإنسانية، وهيات لهذه الشخصية فرص النمو والازدهار بخلاف الدعاوى الأغرى مثل الشيوعية التي تنكرت للواقع الإنساني، لأنها نسبت الإنسان لغير واقعه حينما ربطته بالعامل الاقتصادي واعتبرته العامل الأساسي في الشخصية الإنسانية، فجاءت الماركسية كانها تتحدث وتعمل لكائن غير الإنسان، فيقول الإمام الصدر "لا تكون العقيدة إنسانية إلا حين يجد الإنسان في رحابها المجالات التي تهيء لكافة طاقاته جميع فرص النمو والازدهار، وتوازن بين كافة جوانبه فلا تمكن لجانب بالتنكر لجانب آخر، ومن الواضح أن العقيدة لن تكون كذلك إلا إذا عالجت الواقع الإنساني على أساس الاعتراف بالإنسان كما هو وكما خلقه اللّه تعالى من غير تحوير"[1]، وهكذا فالإنسانية هدف وسبيل في الدين الإسلامي، فيعمل الإِسلاَم بكل قوانينه وتشريعاته من خلالها، وبها فتنسجم الشرائع في النفس البشرية دون افتعال ودون كره.

وقد كونت تلك الخصائص المنطق الثَّقَافِي الذي يربط الثَّقَافَات الإِسلاَمِيَّة ببعضها، ويجعلها ثَقَافَات فرعية لمنطق أسمى ولفِكْر أسمى، وقد ميزت كثير من الدراسات ذلك القلب الثَّقَافِي الإِسلاَمِي المميز والرابط بين جميع الثَّقَافَات الإِسلاَمِيَّة عن الثَّقَافَة المادية التي تشمل رقعة كبيرة من العالم الآن ولا سيما الأوروبي والأمريكي بأن ثوابت العقل الأوروبي اثنان هما:

- اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة، فهي وهو على صعيد الوجود، أي على أرضية واحدة.

---

[1] عبد الكريم آل نجف. الشيخ، العالمية الإِسلاَمِيَّة "المفهوم والخصائص"، www.alminhaj.org، ٦/ ينـاير/ ٢٠٠٥م.

- الإيمان بقدرة العقل على تفسير الطبيعة والكشف عن أسرارها، وهو ما يطلق عليه صعيد المعرفة.

أما موقع الألوهية في هذا العقل فهو غير ثابت، بمعنى أن البعض يرون الإله هو الطبيعة، فعلى الطريقة الأفلاطونية على سبيل المثال الإله هو الصانع المرتبط بما صنع وهو الطبيعة، أما الإله عند أرسطو فهو المحرك الأول للطبيعة، أي أنه مجرد إله منطقي لتفسير الحركة في الكون. فاللّه في العقل الأوروبي الأمريكي كما لو كان وسيلة للتفسير، وليس ثابتاً هدفاً في تكوين بنية العقل الإنساني.

أما العقل الإسلاَمِي فيحتوي ثوابت ثلاثة بالترتيب التالي: اللّه، الإنسان، الطبيعة، والطبيعة تأخذ دور الوسيط المعين على اكتشاف اللّه وتبين حقيقته، فالهدف من تأمل الطبيعة هو الوصول إلى معرفة اللّه، وجوداً وتأثيراً وليس أكثر، فيرتبط العقل أساسا بالسلوك والأخلاق، قبل المعرفة، وبرغم أن اتجاه العقل اليوناني أخلاقياً، لكن الفرق كبير بين الاتجاه اليوناني من المعرفة إلى الأخلاق، والاتجاه الإسلاَمِي من الأخلاق إلى المعرفة، فالعقل الإسلاَمِي تحكمه النظرة المعيارية إلى الاشياء، بمعنى أن التفكير يتجه في بحثه للأشياء عن مكانها وموقعها في منظومة القِيَم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً ومرتكزاً[1].

٤-٢ منطق تباين واتفاق التطبيق في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

اتضح مما سبق أن الثابت والموحد للفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هو تأثير الدين على القلب الثَّقَافِي، وتكوينه لمنطق ثابت بين كل المُجتَمَعَات محوره الله ثم الإنسان ثم الطبيعة كأداة تفسير وتأمل وعمل، إلا أن ذلك لم يلغي التباينات الثَّقَافِيَّة فالتأثير الإسلاَمِي على المنطق لا يلغي الشخصية المميزة لكل ثَقَافَة، فمن ذلك يمكن رؤية استمرار آثار ثَقَافَات فرعية، في داخل كل ثَقَافَة من ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، بقدر اكثر مما يمكن رؤيته في أي مُجتَمَعَات أخرى كالغرب، فهي ثَقَافَات فرعية قبلية وطائفية وقومية، وهي جميعاً مقومات للتفاعل القِيَمي داخل كل مجتمع، والذي يفرز تفاوتاً قِيَمياً جُزئياً واتِّفَاقاً قِيَمياً كُلياً، فيكون الدين جوهر الاتفاق حيث يفعل المنطق الواحد، وتكون الثَّقَافَات الفرعية جوهر التمايز حيث تنبت من الأصولية الذاتية[2]، ومن اتفاق المنطق العام وتباين الثَّقَافَات الجزئية

[1] زهير غزاوي. دكتور: التيار التغريبي العلماني العربي ودراسة فِكْر الإمام الصادق محمد عابد الجابري نموذجاً، www.alminhaj.org، ٤/ يناير/ ٢٠٠٥م.

[2] إدوار الخراط: الأصالة الثَّقَافِيَّة والهوية الوطنية، أكتوبر ٢٠٠٤م، ص ٢٨.

ينعكس التباين والاتفاق في كل مخرجات الحضارة ولا سيما العِمَارَة، فيأتي المنتج المِعْمَارِي يحمل في تَشْكِيلاته اتفاقاً يعبر عن اتفاق المنطق الثقافي، ويحمل تمايزاً يعبر عن تمايز الثّقَافَات الجزئية، وبالرغم من كون المعالم المِعْمَارِية تمثل خير وثيقة مقروءة لما يحتويه مفهوم العِمَارَة، إلا أن الاحتياج لتحليل الفِكْر الذي أنشأت في ظله العِمَارَة هام في تحديد المنهجية الفِكْرية التي أسست بها عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

إن ما قد أثاره هذا التباين في الثّقَافَات الجزئية مع الاتفاق في المنطق الثّقَافِي النابع من الدين يزيد أهمية دراسة منطق تباين واتفاق التطبيق في عَمَائِر العالم الإسلامي، حيث أثيرت كثير من الشكوك حول مفهوم كلمة "عِمَارَة إسلاَمِيَّة"، فطرح تساؤلاً فحواه هل للإسلاَم عِمَارَة تخصه، أم هي في حقيقتها تطور لطرز عمارات إقليمية، تمتد بجذورها في تُرَاث تلك الثّقَافَات ولاسيما ذات الباع الكبير منها في الشرق القديم؟، واتسع نطاق الشك في ذلك إلي مناقشة موضوع هل العِمَارَة التي أنتجتها دول وشعوب الإسلاَم هي بالضرورة كانت تَعْبيراً صادقا عن الحس الإسلاَمِي كفِكْر ومنهج؟، وما مدي تماديها في الارتباط، أو الابتعاد عن جوهر الدين، وما يتعلق بذلك من ابتعاد عن الجوهر الزاهد في العِمَارَة؟، ولا سيما أن جانباً ليس بالقليل من ما سمي بالعِمَارَة الإسلاَمِيَّة يمثل حالة طبقية للعِمَارَة، ترتبط بأصحاب الحيثيات والسلاطين والولاة، بما يجعلها عِمَارَة الصفوة الاجتماعية وليست عِمَارَة القاعدة العامة للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ويزيد الشكوك قوة أن الإسلاَم لم يأت بعِمَارَة وفنون أصلاً، وربما دعا ذلك بعض الباحثين إلي البحث عن الحالة التمثيلية "Metabolism" التي ترسم صورة لامتزاج العقائد بالنفوس، وتحريكها للفِكْر والأنامل وتحديد معالم الإبداع الإنساني تباعاً، بغض النظر عن الطابع الطبقي والسياسي لها، ويذكر في هذا الصدد قول المِعْمَارِي المصري حسن فتحي: "حركة اليد لا تصدر عن العقل وحده، بل وعن الشعور أيضا وذكاء الأصابع ذكاء روحي قبل كل شيء"، ولقد تناول الباحثون ولا سيما المستشرقون المواضيع الشرقية بصفة عامة، ثم العِمَارَة خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وأختلف في مفاهيمها تبعاً لاختلاف الظروف، والمؤثرات التي عملت على تباين العَمَائِر والفنون الإسلاَمِيَّة، والتي يمكن تلخيصها بما يأتي:

- فتوحات الإسلاَم في بلاد متحضرة شرقاً وغرباً، واتساع نطاق الإمبراطورية الإسلاَمِيَّة من الهند إلى الأندلس.
- المفاهيم الدينية والنظم السياسية والاجتماعية والتشريعية التي أوجدها الإسلام، ومفهوم كل شعب منها.

- فنون الأمم العربية التي استوطنت أطراف الجزيرة ومجاورتها للأمم المتمدينة، وتأثير فنون هذه الأمم على فنون العِمَارَة.
- ظهور الطراز المِعْمَارِي الأول في سوريا، حيث أقام الأمويون دولتهم، فتأثرت عمارته بعِمَارَة الفن البيزنطي، ثم ما نقله أحمد بن طولون من أساليب العِمَارَة إلى مصر عند تأسيس الدولة الطولونية، ثم الاقتباس من فنون الأمم التي أصبحت تحت حكم العرب مع صبغها بالروح الإسلاَميَّة وبقاء صبغها محلياً، واستخدام الصناع من مختلف البلاد وتأثير مهارتهم على الفنون الإسلاَميَّة.
- انتشار الوعي الثّقَافِي العربي عبر العالم بأسره بسرعة مذهلة أثارت الدهشة.
- تعدد مواد البناء وأنواعها في مختلف الأقاليم.
- التباينات البيئية بين مناطق الدولة الإسلاَميَّة ومؤداها من اختلاف الطقس والمناخ، بحيث يكون معتدلاً على سواحل البحر الأبيض، غزير الأمطار في الشتاء، شديد الحرارة ومشمساً، ويكون هناك أمطار نادرة في معظم أنحاء البلدان العربية، أمطار غزيرة وثلج في الأندلس، وبعض المناطق الجبلية.
- الامتزاج بين الفِكْر الإسلاَمِي والعقائد المحلية في بلاد فارس[١].

وقد انعكس تأثير تلك الظروف على اختلاف تسمية العِمَارَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فقد وردت عدة مصطلحات للدلالة علي تلك العَمَائِر منها:

- **العِمَارَة الساراسينية:** فقد أستعملها "لان بول **Lane-Pooles**"، في كتابه "ملزمة الفنون الساراسينية **Handbook of Sarascenic Art-**" أو "الفن السارأسيني في مصر"، عام ١٨٨٦م، ويرجع هذا المصطلح إلى اليونانية القديمة، حيث استعمله المؤرخ "بطليموس" محدداً هوية العرب، ثم استعمله الرومان للدلالة أهل البادية الذين يقطنون الجزيرة الفراتية، وهكذا تم تحديد ذلك بالعرب دون سواهم خلال الحقب البيزنطية والتوسعات الصليبية وشاع في القرن السابع عشر، ثم أطلق علي المسلمين عموماً، ويعزي البعض أنها محرفة من "شرقيين" أو أنها مركبة وتعني "عبيد سارة" أو أولاد إسماعيل.

---

١ هيام السيد: تاريخ العِمَارَة الإسلاَميَّة، www.islamonline.net، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

- **العِمَارَة المحمدية** Mohammadan Architecture: وقد شاع إستعمال هذا التَعْبير منذ أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ووردت لدي "مارتين بريجس **Martin S. Briggs**" في كتابه "العِمَارَة المحمدية في مصر وفلسطين" الذي كتبه عام ١٨٨٢م.
- **العِمَارَة العربية أو "عِمَارَة العرب"** Arab Architecture: وذلك بسبب التداخل بين الإسلاَم والعرب، فقد أستعمله المستشرقون ومنهم "جوستاف لوبون" الذي كتب "حضارة العرب" متضمناً كل نتاجها ومنها المِعْمَاري، وقد أنتقد ذلك من العديد من النقاد والمستشرقين، لما يعنيه اللفظ من تحديد صفة العروبة، غير متضمن لعِمَارَة الفرس والهنود والصينيين وغيرهم.
- **العِمَارَة الإسلاَميَّة أو المسلمانية Muslim Architecture Islamic Architecture**: وتحكم في هذا المصطلح الجانب اللغوي الي حد ما، ويمت مفهوم المصطلح بصلة ما إلى نتاج جهود بذلها الغربيون لدراسة الإسلاَم والمسلمين، بدأت بالدراسات اللاهوتية لأغراض جدلية، ثم توجت بالدراسات الإستشراقية التي وطأت تباعاً العلوم والتاريخ ثم الفنون منذ القرون السابع عشر والثامن عشر، ويقول الروسي أليكسي جورافسكي "ظهرت الدراسات الإسلاَميَّة في الغرب كخطاب غربي عن الإسلاَم بدءا من القرون الوسطي، حتي أن التخصص في الإسلاَم أو الإسلاميات أصبح جزءاً عضوياً من العلم ومن الإيديولوجيا وثَقَافَة المجتمع الأوروبي"، ولم يكن مفهومها صريحاً في بواكير النشاط الإستشراقي، فقد حدث خلط في إطلاق تسمية العِمَارَة الإسلاَميَّة بما تعكس في فحواها لجزء من تُراث شعوب تعتنق الإسلاَم ديناً، أم تعكس منهجية فِكْرية وتجسيد لجوهر الإسلام، ومن أوائل من كتب بهذا المصطلح بالفرنسية "م. صلاح الدين **M. Saladin**"، في كتابه الذي أصدره عام ١٩٠٧م تحت عنوان "ملزمة الفن الإسلاَمي **Manuel d L art Musulman**"، وقد عاضده في هذه التسمية كثير من المستشرقين والنقاد، مع تحفضهم علي مشاركة مِعْمَاريين أو عمال مهرة من النصاري العرب والأجانب في بعض المعالم المِعْمَارية المنسوبة للحضارة الإسلاَميَّة، مثل المساجد التي صممها المِعْمَاري الإيطالي ماريو روسي، كمسجد المرسي أبي العباس، ومسجد محطة الرمل، ومسجد محمد كريم بالإسكندرية، ومسجد عمر مكرم، ومسجد الزمالك بالقاهرة، ولا يزال هذا الاسم يستعمَل حتى الآن لدى كثير من المِعْمَاريين

والنقاد من المسلمين وغيرهم فقد استعمله ماركوس هاتستين وبيتر ديليوس في كتابهما **Islam Art and Architecture** عام ٢٠٠٤م.

- **العِمَارَة المورية** Moorish Arch: وهو مصطلح أطلقه الأسبان علي المغاربة، ثم حدث أن انتقلت لتدل علي المسلمين تحديداً، وتوسعت حتي سمي بها مسلمي الفلبين وجزر المحيط الهادي، وقد أنتقلت الطرز المورية الإسلاَمِيَّة إلي أمريكا اللاتينية، وجزر المحيط الهادي خلال القرن السادس عشر الميلادي.

ولا شك أن تنوع أساليب التَعْبِيرات المِعْمَارِية في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة قد أدى إلى وجود تباين في الآراء حول صحة التَعْبِير "العِمَارَة الإسلاَمِيَّة"، فالبعض يكاد يؤكد أنه لا يوجد ما يسمى بالعِمَارَة الإسلاَمِيَّة، وآخرون يرون أن العَمَائِر القائمة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هي عِمَارَة إسلاَمِيَّة يصح أن يطلق عليها هذا التَعْبِير متى ارتبطت بالفِكْر الإسلامي، ولكل منهم حججه وبراهينه على ما يراه من رأي، والخلاصة في ذلك أنه يمكن تصنيف تسمية ما يرتبط بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وفِكْرها من عَمَائِر إلى ثلاث وجهات نظر تتباين أطروحاتها على حسب تعريف العِمَارَة من حيث ارتباط كلمة "عِمَارَة" بالفِكْر والقِيَم الثَقَافِيَّة التي أوجدت العِمَارَة، مقارنةً بارتباط كلمة "عِمَارَة" بالمنتج المادي التَشْكِيلي كنهاية للمنظومة المِعْمَارِية، والأطروحات هي:

- **الطرح الأول "العِمَارَة الإسلاَمِيَّة"**: ويقوم هذا الطرح باعتبار أن تعريف كلمة "عِمَارَة" يشمل المنظومة المتكاملة من الفِكْر والثَقَافَة والحضارة وقِيَمهم وأساليب التَعْبِير الحضاري والمِعْمَارِي عن كل ذلك، وبالتالي المنتج التَشْكِيلي المِعْمَارِي الذي لا ينفصل عن التعريف الشمولي، وباعتبار أن التباينات التَشْكِيلية ليست اختلافاً في جوهر العِمَارَة، وإنما هي بمثابة إثراء للعِمَارَة على حسب ظروف كل مجتمع، فبهذا التعريف الشامل لكلمة "عِمَارَة" يكون هناك مدلول للتَعْبِير "عِمَارَة إسلاَمِيَّة" وتكون العِمَارَة الإسلاَمِيَّة بهذه التسمية تعني عِمَارَة أصيلة في كل مكان توجد به طالما تغير الشكل بما تتطلبه ظروف المكان والمجتمع، ويكون الأساس في هذا المسمى هو الفِكْر وليس النتاج التَشْكِيلي المِعْمَارِي.

- **الطرح الثاني "العَمَائِر[1] الإسلاَمِيَّة"**: ويقوم هذا الطرح باعتبار أن تعريف كلمة "عِمَارَة" يشمل المنظومة المتكاملة من الفِكْر والثَقَافَة والحضارة وقِيَمهم وأساليب

[1] كلمة عَمَائِر جمع كلمة عِمَارَة، انظر: مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٩٩٧م، ص ٤٣٤.

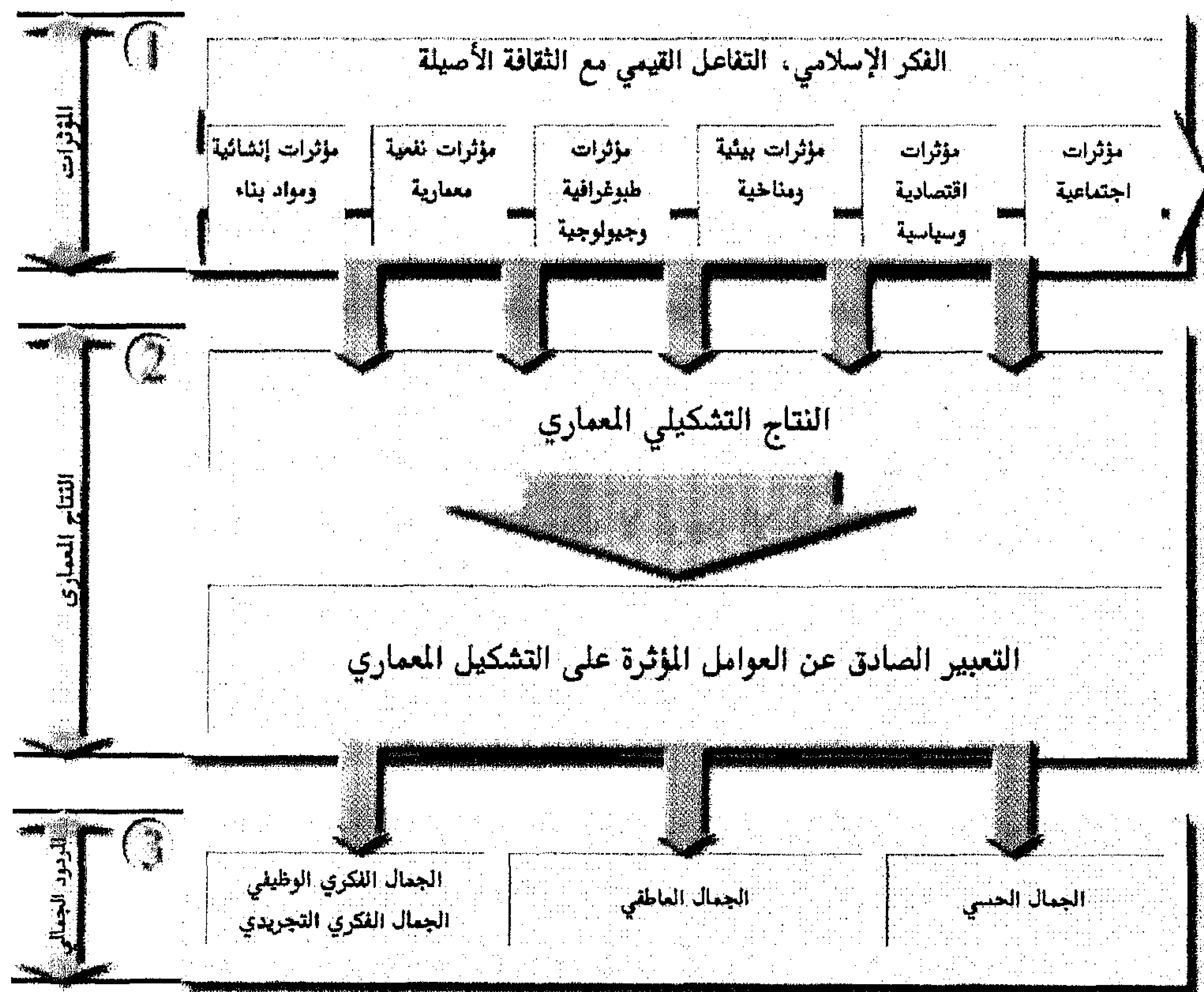
التَعْبِير الحضاري والمِعْمَارِي عن كل ذلك، وبالتالي المنتج التَشْكِيلي المِعْمَارِي الذي لا ينفصل عن التعريف الشمولي، وباعتبار أن الشق الهام والذي يعطي الطابع المرئي للعِمَارَة هو الشق التَشْكِيلي، فيكون بذلك كل اختلاف تَشْكِيلي مِعْمَارِي يظهر بمقارنة نتاج مجتمع بنتاج مجتمع آخر هو بمثابة عِمَارَة قائمة بذاتها وأصيلة حيث توجد في مجتمعها ومكانها الأصلي، ولا يكون التنوع تناقضاً فهو بهذا الطرح تَعْبِير طبيعي عن تباين الظروف والمُجتَمَعَات، ويكون الأساس في هذا المسمى هو ثبات الفِكْر الإسلاَمِي وتباين النتاج التَشْكِيلي المِعْمَارِي بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

- **الطرح الثالث "عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة"**: ويقوم هذا الطرح بإعتبار أن تعريف كلمة "عِمَارَة" في المقام الأول هو تعريف للنتاج التَشْكِيلي المِعْمَارِي، وفي المقام الثاني أنه تعريف للمسببات الفِكْرية والثَّقَافِيَّة والحضارية لذلك النتاج، وتكون كلمة "عِمَارَة إسلاَمِيَّة" هي الكلمة المعبرة عن المذهب الفِكْري الإسلاَمِي في الإعمار، وليست المعبرة عن النتاج المادي التَشْكِيلي لاختلافه من مجتمع إسلاَمِي لآخر، فهناك عَمَائِر متباينة تَشْكِيلياً لأغلب المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فيكون بذلك انتماء العِمَارَة للمكان والمجتمع في المقام الأول من التعريف بإعتبارهما العاملان المميزان لها داخل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ويكون بذلك انتماء العِمَارَة للفِكْر الإسلاَمِي في المقام الثاني من التعريف بإعتباره العامل غير المميز لها داخل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فيكون هناك عِمَارَة لكل مجتمع إسلامي، وبالتالي يكون هناك عَمَائِر للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

وهكذا فطروح التسميات لدى المُفَكِّرين والمِعْمَارِيين كلها تعكس التباين في فهم الثابت والمتغير في الجانب التطبيقي لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة أساساً، ثم فهم الثابت والمتغير في الجانب الفِكْري بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فالمحاور الرئيسية للجانب الفِكْري ثابتة بثبات الدين، ومن هذا الأمر تأتي أهمية دراسة منطق تباين ومنطق اتفاق التطبيق في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

٤-٢-١ منطق تباين التطبيق في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

تمثل عملية التَّشْكِيل المِعْمَارِي منهج التَّعْبِير عن كل العوامل التي من شأنها التأثير على العِمَارَة بدءاً من الفِكْر والقِيَم وانتهاءاً بكل تفاصيل المؤثرات المادية، ومن هذا المدخل يمكن دراسة منطق التباين التطبيقي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة باعتبار أن ذلك التباين تابع لاختلاف العوامل المؤثرة على العِمَارَة من مجتمع إسلاَمِي لآخر، فتفاعل الفِكْر الإسلاَمِي مع الثَّقَافَة الأصيلة، والاحتياجات المادية، والوظيفية بمعناها الشامل من اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وبيئية، ومناخية، وطبوغرافية، وجيولوجية، ونفعية، وطرق إنشاء، ومواد بناء ...إلخ، كلها عوامل تتباين من مجتمع لآخر، وتؤثر على المنتج المِعْمَارِي وتشكل فيه وتفرز التَّشْكِيل المِعْمَارِي، الذي يتأتى جماله من صدق التَّعْبِير عن كل تلك العوامل.



٤٠١ يختلف نتاج كل عِمَارَة من حيث ما ينقله من تَعْبِير وما ينعكس خلال تَشْكِيلاته من جمال باختلاف المؤثرات على عملية التَّشْكِيل من مجتمع إسلاَمِي لآخر.

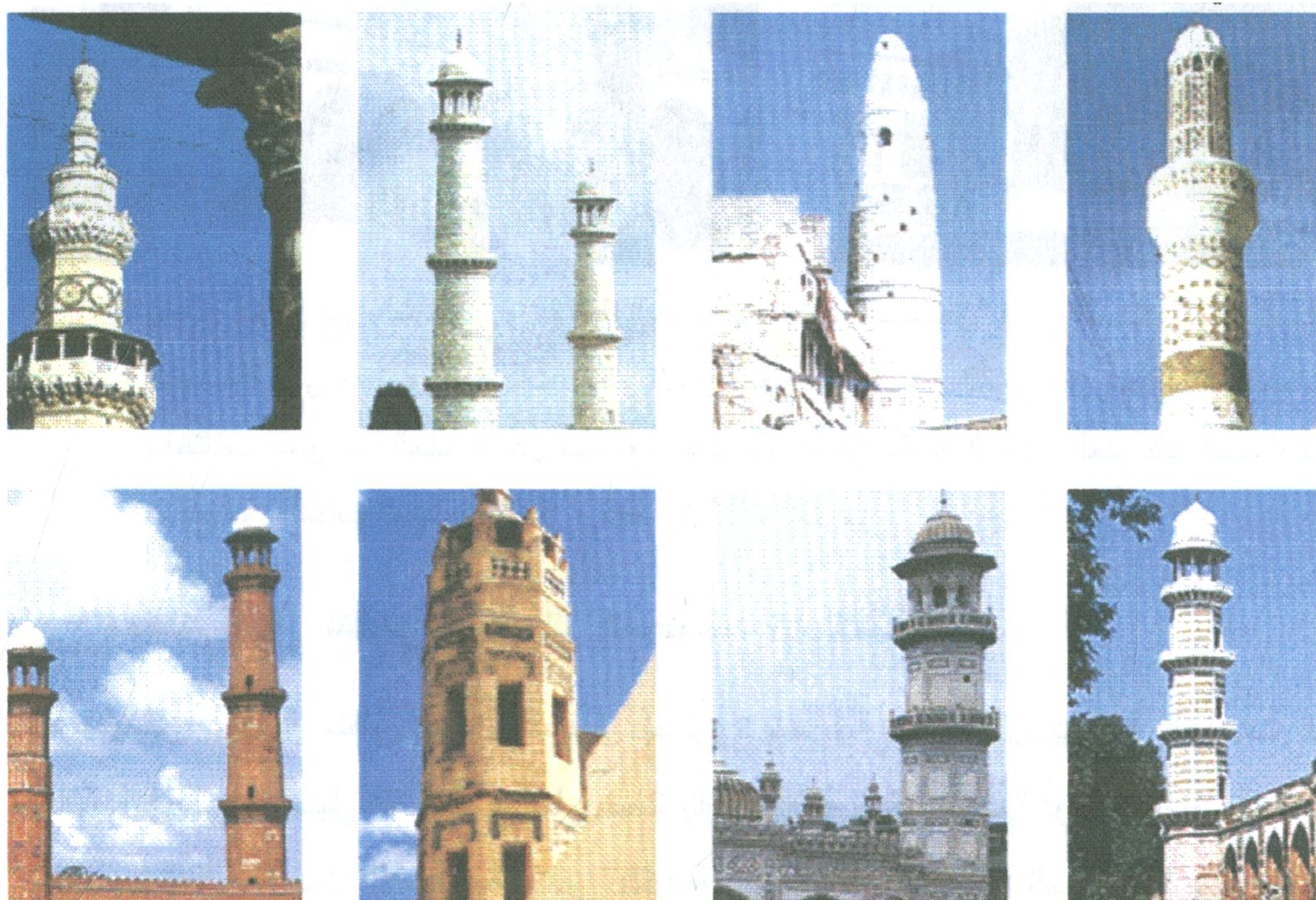
ومن ذلك يمكن دراسة منطق تباين التطبيق المِعْمَارِي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بصورة شمولية من خلال دراسة التباينات في الناتج الجمالي للتَّشْكِيل المِعْمَارِي على

مستوياته الثلاثة الحسية والعاطفية والفِكْرية، ومسببات ذلك التباين من العوامل المؤثرة على التَشْكيل.

- **على المستوى الحسي:** تتمثل التباينات على مستوى الجمال الحسي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في اختلافات لبعض النسب بين المُفْرَدَات التَشْكيلية وعلاقاتها، واختلاف الألوان نتيجة اختلاف المواد المستعملة في البناء، ويرجع ذلك للمواد المتوفرة في كل بيئة، والتي حكمت طرق البناء وبالتالي تباينت التَشْكيلات على مستوى المُفْرَدَات والتَشْكيلات الجزئية.
- **على المستوى العاطفي:** تتمثل التباينات على مستوى الجمال العاطفي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة في وجود تأثر تَشْكيلي متباين من عَمَائِر الحضارات الأصلية التي كان عليها كل مجتمع قبل الإسلام، وذلك بسبب وجود ميل عاطفي لدى كل مجتمع للتَعْبِير عن ذاته الخاصة من خلال مُفْرَدَات حضارته الأصلية، وقد كان ذلك على مستوى المُفْرَدَات المِعْمَارِية، أو التَشْكيلات الجزئية، ولا يصل إلى مستوى التَشْكيل العام أو الكتل الرئيسية.
- **على المستوى الفِكْري الوظيفي:** تكاد تكون التباينات على مستوى الجمال الفِكْري الوظيفي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة قليلة نسبياً حيث أن المحور الثَّقَافِي مؤكد وواضح بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، والمنطق الثَّقَافِي الجامع لكل ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة جعل التباينات الثَّقَافيَّة تقل إلى أقصى درجة ممكنة، فالاختلافات القِيَمية بين المُجتَمَعَات لا توجد إلا في بعض القِيَم التي لا تتعارض مع الدين، وهي قِيَم قليلة وتكاد تكون غير ذات أهمية في التَعْبِير خلال العمل المِعْمَارِي، وبالتالي يكاد يكون لا تباين على مستوى الجمال الفِكْري الوظيفي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وذلك على مستوى التَشْكيل العام والكتل الرئيسية، أما المُفْرَدَات والتَشْكيلات الجزئية فالثابت أن بعضها استمر استعماله كما هو من الحضارات السابقة لدخول الإسلاَم وبالتالي لم يحمل التَعْبِير عن الفِكْر الإسلاَمِي من جهة، ومن جهة أخرى لم يصح له التَعْبِير عن الفِكْر الذي نشأ فيه أصلاً، حيث تواجدت المُفْرَدَات في محيط من تَشْكيل أكبر يحمل التَعْبِير عن الفِكْر الإسلامي، وبالتالي كانت الرسالة الجمالية الفِكْرية الوظيفية فيه لا تذكر، والبعض الآخر من المُفْرَدَات أعيد صياغته ليحمل التَعْبِير عن القِيَم الفِكْرية الإسلاَميَّة.

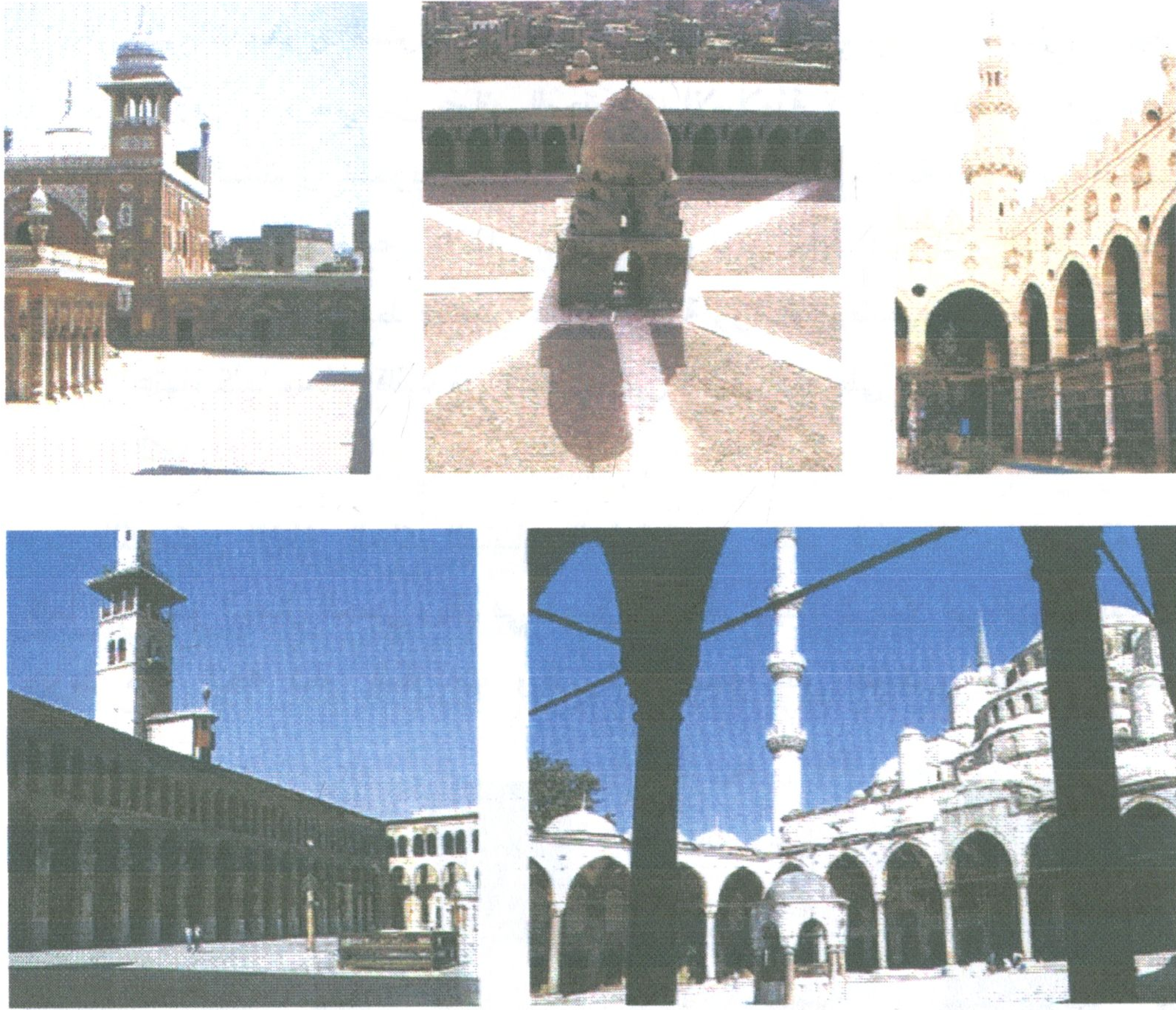
- **على المستوى الفِكْري التجريدي:** تكاد تكون التباينات على مستوى الجمال الفِكْري التجريدي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة لا تذكر، فالأصل في التباين على المستوى التجريدي هو وجود فِكْرة تجريدية خاصة أو رؤية شخصية للمِعْمَاري تخرج عن الإطار التقليدي ولا تؤثر سلباً على أداء الجمال الفِكْري الوظيفي الذي يرتبط بالتَّعْبِير عن قِيَم قوية وراسخة يصعب الإفلات من التَّعْبِير عنها، كلها سمات قللت من التباينات بين التَّشْكِيلات على مستوى الجمال الفِكْري التجريدي.

ومن ذلك يكون الإطار الحاكم للتباينات التطبيقية بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يزيد كلما اتجه نحو الجمال الحسي ويقل في الجمال العاطفي ويكاد لا يذكر في الجمال الفِكْري، ويزيد كلما اتجه نحو المُفْرَدَات ويقل كلما اتجه نحو التَّشْكِيل العام أو المنهج التَّشْكِيلي.



٤٠٢ بالرغم من اتفاق الكتل الرئيسية من الناحية التَّشْكِيلية التي تحمل التَّعْبِيـــر عـــن القِـــيَم الدينيـــة المشتركة، إلا أن التباين التَّشْكِيلي يظهر على مستوى المُفْرَدَات والتفاصيل المِعْمَارِية التي تحمل التَّعْبِير عن القِيَم الثَّقَافِيَّة الأصلية للمجتمع، نماذج من مآذن مُجتَمَعَات وسط وجنوب آسيا وشمال أفريقيا[١].

١ Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p5-30.



٤٠٣ يتضح التباين بين الساحات أو الأفنية الداخلية بالمساجد "الصحن" في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة على مستوى المُفْرَدَات، وهو الأمر المعبر عن التباين الثَّقافِي بين مختلف المُجتَمَعَات، واختلاف الظروف الخاصة بكل مجتمع، وذلك بالرغم من تشابه التَشْكِيل العام لتلك الساحات، نماذج من ساحات المساجد بمصر والهند وتركيا والمغرب[1].

٤-٢-٢ منطق اتفاق التطبيق في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

وكما يمكن دراسة منطق تباين التطبيق بصورة شمولية من خلال دراسة التباينات في الناتج الجمالي للتَشْكِيل المِعْمَارِي على مستوياته الثلاثة يمكن أيضاً دراسة اتفاق التطبيق في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بنفس الكيفية، فما يحكم التَشْكِيل المِعْمَارِي من عوامل مؤثرة عليه بالتباين يكمله بنفس الكيفية ما يحكمه من عوامل مؤثرة عليه بالاتفاق.

- **على المستوى الحسي:** يتمثل الاتفاق على مستوى الجمال الحسي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في اتفاق بعض نسب وألوان وأشكال المُفْرَدَات المِعْمَارِية وعلاقاتها نتيجة تشابه العوامل البيئية التي حكمت طرق البناء وبالتالي التَشْكِيل

١ Korbendau,Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997.

المِعْمَارِي، وغالباً ما يظهر الاتفاق التَشْكِيلي على المستوى الحسي بين عَمَائر البلدان المتجاورة مثل أفغانستان وباكستان وأوزبكستان، ومثل بلدان وسط أفريقيا، ومثل بلدان الجزيرة العربية.

- **على المستوى العاطفي:** يتمثل الاتفاق على مستوى الجمال العاطفي بين عَمَائر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في وجود ميل عاطفي لدى كل مجتمع للارتباط بالعَمَائر التي شاعت في عصور الحضارات الإسلاَمِيَّة الزاهرة من الدولة الأموية إلى الدولة العثمانية، وهي عَمَائر تكاد تربط بين مُجتَمَعَات إسلاَمِيَّة متعددة شاعت فيها تلك العَمَائر قديماً، وقد يكون ذلك على مستوى المُفْرَدَات المِعْمَارِية، أو التَشْكِيلات الجزئية ويكاد لا يصل إلى مستوى التَشْكِيل العام أو الكتل الرئيسية.
- **على المستوى الفِكْري الوظيفي:** ترتفع درجة الاتفاق في مستوى الجمال الفِكْري الوظيفي بين عَمَائر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة عن غيره من مستويات الجمال، فالمحور الثَقَافِي والفِكْري للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة مؤكد وواضح، والمنطق الثَقَافِي الجامع لكل الثَقَافَات جعل الاتفاق القِيَمي أوضح ما يمكن، والقِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية تمثل هدف هام للتَعْبِير عنها خلال العمل المِعْمَاري ولا سيما في مستوى التَشْكِيل العام والكتل الرئيسية، وينقسم الاتفاق في التَعْبِير على المستوى الفِكْري الوظيفي إلى مستويين فرعيين: أولهما التَعْبِير عن المحور الثَقَافِي والفِكْري ومنشأه الدين، فقد كان التَعْبِير عن الارتباط بالسماء والغيبيات، وتربيع الأرض والتوجيه الأفقي والرأسي، التواضع، والتكافل، وغير ذلك الكثير من القِيَم الفِكْرية التي سبق الإشارة لها في الفصل الثاني من الدراسة كلها قيم أظهرت مدى الاتفاق التطبيقي على المستوى الفِكْري الوظيفي، كذلك فقد ظهر أيضاً تأثير الفِكْر في أمور لم تظهر في غيرها من العَمَائر، فمثلاً هناك مفهوم روحاني ذو أهمية في التنظير لتلك العَمَائر وهو أن كثير من مِعْمَارِييها لم يتركوا أسمائهم على أعمالهم المِعْمَارِية إلا ما ندر ولا سيما في الأزمنة المتأخرة، وقد يكون ذلك من إيمانهم بالعمل الجماعي وإلغاء الذات، أو ربما طمعاً في رحمة الخالق تفضيلاً علي مكوث أسمائهم في ثنايا الدنيا الفانية[1]، والمستوى الثاني من الاتفاق في التَعْبِير على المستوى الفِكْري الوظيفي هو التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة الخاصة بكل مجتمع

---

[1] علي الثويني. دكتور: العِمَارَة الإسلاَمِيَّة "جدل الاختلاف والاتفاق علـى المفــاهيم"، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

والتي تتشابه ولا تتعارض مع الدين، وهي غالباً ما تكون في الشعوب المتجاورة والتي بينها تقارب ثَقَافِي يمتد من قبل الإسلام.

- **على المستوى الفِكْري التجريدي:** يظهر الاتفاق على مستوى الجمال الفِكْري التجريدي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة جلياً في أغلب التَشْكِيلات المِعْمَارية ولا سيما في المساجد والمباني العامة، فتوجه الخطوط لأعلى بصفة عامة، وتدرج الخطوط كما في المآذن من المربع إلى المثمن إلى الدائرة أو بأي طريقة أخرى في اتجاه تصاعدي، واستعمال الخطوط الصريحة ذات النسب الهندسية، والارتباط بالنسب الأفقية في الحوائط الخارجية وفي أشرطة الكتابة، كلها سمات الاتفاق التجريدي بين التَشْكِيلات المِعْمَارية على مستوى شعوب العالم الإسلامي.

ومن ذلك يكون الإطار الحاكم للاتفاق التطبيقي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يزيد كلما اتجه نحو الجمال الفِكْري بشقيه ولا سيما الوظيفي، ويقل في الجمال العاطفي والحسي، ويزيد كلما اتجه نحو التَشْكِيل العام أو المنهج التَشْكِيلي ويقل كلما اتجه نحو المُفْرَدَات المِعْمَارية والتفاصيل الدقيقة.



٤٠٤ يتضح الاتفاق التطبيقي بين عَمَائِر المُجتَمَعَات المختلفة والمعبر عن الاتفاق الفِكْــري والباعــث للجمال الفِكْري ولا سيما الوظيفي، ويقل إدراك الاتفاق في الجمال العاطفي والحسي ولا ســيما بين العَمَائِر المتباعدة مكانياً، كما هو بين مآذن مُجتَمَعَات المغرب العربي، ومــآذن مُجتَمَعَــات وسط وجنوب أوروبا، ومآذن مُجتَمَعَات وسط آسيا[١].

٤-٣ تنوع أساليب التَعْبِيرات المِعْمَارِية وعلاقته بالثبات والتغير الجزئي للقِيَم الثَقَافِيَّة

إن عملية التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية هي أشبه بعملية تلقائية يقوم بها أفراد المجتمع متمثلين فيمن يقومون على أعمال البناء والعمران للتَعْبِير عن أهوائهم وطموحاتهم فى أشكال النتاج المِعْمَارِي، وتعتبر هذه العملية تلقائية لأن أفراد المجتمع يقومون بالتَعْبِير عما

١ Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p5-30.

فى نفوسهم بطريقة مباشرة حتى وإن كان ما فى نفوسهم هو المغالاة أو الافتعال، فإذا كان ذلك يمثل ظاهرة فإنه بلا شك جزء من ثَقَافَة المجتمع. وتغير القِيَم الثَّقَافِيَّة للجماعة يستتبعه تغير في رغبات وأهواء أفرادها، ويستتبع ذلك تغير آخر في مجمل أساليب التَعْبِير عن تلك القِيَم في شتى النواحي الحضارية، فجانب كبير من التغير في المظاهر الحضارية هو بمثابة تغير تابع لتغير آخر في القِيَم الثَّقَافِيَّة. ولا يخرج تغير أساليب التَعْبِير المِعْمَارِي عن ذلك الإطار لمفهوم التغير. وتغير النسق السياسي أو الاجتماعي أو الديني أو الاقتصادي أو المعلوماتي من أكثر العوامل تأثيراً على تغير أساليب التَعْبِير المِعْمَارِي، حيث أن تلك الأنساق من أكثر الأنساق الفِكْرية تأثيراً على المكون الثَّقَافِي للجماعة، ويرى العديد من دارسي علم الأجناس "الأنثروبولوجيون" أن صفة الثبات أو الاستمرار في مقابل صفة التغير في ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، هي صفات تختلف درجات تواجدها من مجتمع لآخر فالاستمرار والثبات نسبي متباين من مجتمع لآخر، وليس الأمر كما ادعى بعض مُفَكِّري الغرب عن بعض الدول الإسلاَمِيَّة مثل مصر بأن حياتها تكراراً لا نهائياً لمعادلة ميكانيكية، كما يصور مارش فيليبس بقوله "إن مصر بالتأكيد _ من بين بلاد العالم _ هي التي تقترب فيها الطبيعة أشد ما تقترب من الانتظام والتكرار الميكانيكي"، ومثله يقول فيدن عن مصر الحديثة المُعَاصِرَة "أمامك ترقد مصر القديمة بلا تحنيط، وإنما محفوظة فى بلسم الشمس وفى غرائز السكان المحافظة"، فالمغالاة هنا واضحة، والحقيقة أن الاستمرارية لا تعني التكرار، بقدر ما تعنى التراكمية المعتدلة والنسبية[١].

ويرى البعض أن التحولات والتغيرات المادية التى يشهدها العالم تمثل سبباً فى تغيير كثير من المفاهيم والأفكار بسرعة فائقة، فتؤثر تأثيراً مباشراً على العِمَارَة كجزء من النشاط الحضاري، وتظهر أهمية فن العِمَارَة وتأثيره على المجتمع كصورة من صور التَعْبِير الثقافي، فبين الثَّقَافَة والحضارة حركة جدلية لا تنقطع، وبالنظر لمباني المدن الإسلاَمِيَّة الكبرى يتأكد وجود تفاوت نسبي في أساليب التَعْبِير بين الحقبات الزمنية المختلفة كنتيجة

[١] انظر: عاطف وصفي. دكتور: الثَّقَافَة والشخصية "الشخصية المصرية التقليديـــة ومحـــدداتها الثَّقَافِيَّـــة"، ١٩٧٧م، ص ٢٢٧.

جمال حمدان. دكتور: شخصية مصر "دراسة في عبقرية المكان"، يونيو ١٩٩٦م، ص ٢٧١.

سلامة أحمد سلامة. دكتور: العِمَارَة والثَّقَافَة والتنمية المتَوَاصِلَة، ديسمبر ١٩٩٤م.

لاختلاف القِيَم الثَّقَافِيَّة[1]، ويتبع تنوع أساليب التَعْبِير من وقت لآخر قواعد تتشكل من ثلاث جوانب هي:

- **المحور الثَّقَافِي ومنشأه الدين:** وهو يمثل الجانب الصلب الذي لا يتغير والذي يربط بين المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة وبعضها البعض على المستوى المكاني، ويربط بين كل مجتمع وماضيه وحاضره على المستوى الزماني، وهذا الجانب لا يؤثر في تنوع أساليب التَعْبِير من وقت لآخر بحكم ثباته، ولكن التَعْبِير عنه يتباين من وقت لآخر بتغير مظاهر الحضارة وتطور تقنياتها.
- **القِيَم الثَّقَافِيَّة الأصيلة:** وهي مجموعة القِيَم التي تخص كل مجتمع على حدة ولا تتعارض مع الدين، باعتبار أن فعل الزمان قد أدى إلى اختفاء القِيَم المتعارضة عند تفاعلها مع قِيَم الدين، وبالتالي هي ليست كل قِيَم الثَّقَافَة الأصلية القديمة ولكنها هي نتاج تفاعلها مع قِيَم الدين الإسلامي، وهذا الجانب ضعيف التأثير في تنوع أساليب التَعْبِير من وقت لآخر بحكم ثباته النسبي ومضي زمن كبير على تفاعلها مع الدين، إلا أن هناك تراجعاً لتلك القِيَم في عصر العَوْلَمَة لا يمكن تجاهله، ويؤدي إلى تغير نسبي سلبي في أساليب التَعْبِير المِعْمَاري.
- **التفاعل المستمر بين الدين والثَّقَافَة والأمور المستحدثة:** فبحكم ثبات الدين وتغير ما حوله من أمور يستجد على المجتمع قِيَماً ثَقَافِيَّة من حوله من المُجتَمَعَات الأخرى كل يوم، ويكون الدين هو العامل المستمر في التفاعل الثَّقَافِي لتقويم الثَّقَافَة بصفة مستمرة، وهذا الجانب أكثر الجوانب تأثيراً في تنوع أساليب التَعْبِير من وقت لآخر بحكم سرعة التغير القِيَمي والفِكْري للمُجتَمَعَات في عصر العَوْلَمَة، وقد يحدث بعد ذلك التزام بقِيَم الدين والعمل بها، أو تخلي عن العمل بقِيَم الدين تجاه العمل بالقِيَم المستجدة، أو العمل برؤية قِيَمية وسيطة بين الدين والقِيَم المستجدة، إلا أن ذلك كله لا يعني اضمحلال القِيَم الدينية في نفوس المُجتَمَعَات، ولكنه يعني تراجع العمل بها من الناحية الشكلية تجاه القِيَم المستجدة والمستوردة.

---

[1] انظر: علي الصاوي. مهندس: التحولات في الفِكْر والتَعْبِير المِعْمَاري لقاهرة الخديوي إسماعيل "دراسة نقدية لظاهرة التحول في التَعْبِير المِعْمَاري"، ١٩٨٨م، ص ١١١.

عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثة والتُراث في العِمَارَة العربية الإسلامِيَّة، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٨م.

ومن الجوانب السابقة تشكلت القواعد التي تحكم عملية التنوع في أساليب التَعْبِيرات المِعْمَارية في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، والتي يتمثل إطارها العام في أن الثبات جانب أساسي من جوانب الفِكْر الإسلامي، ويشمل ذلك جميع المفاهيم والأحكام الإسلاَمِيَّة كثبات العقائد، وثبات الحقائق، وثبات القِيَم، وثبات التشريعات فقد قال تعالى "وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً لاَّ مُبَدِّلِ لِكَلِمَاتِهِ..."[1] ويقول سبحانه "...فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا*"[2]، وذلك لا يعني الثبات التقني أو المادي أو العلمي بل إنه داع إلى التطوير والتحديث في كل جوانب الحياة الأخرى فان الإسلاَم حينما ظهر على الكرة الارضية بوصفه رسالة سماوية، أخذ بنظر الاعتبار واقع الإنسانية وما قد يطرأ عليها من تغيرات وتحولات، فوضع مبادئ وأحكاماً ثابتة، وترك للإنسان اختيار الوسيلة والطريقة شريطة أن تكون الوسيلة شريفة ليس فيها حرمةً شرعية، فاستخدام الآلات واختيار الطرق الكفيلة بتطبيق الشريعة الإسلاَمِيَّة وسعادة الإنسانية متروك أمرها للناس وللتطورات والتغيرات المُستَقْبَلِيِّة[3].

٤-٤ المؤثرات الفِكْرية المُعَاصِرَة على عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

هناك العديد من المؤثرات الفِكْرية التي تتفاعل مع فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، والتي تؤثر على كل النتاج الحضاري بعد ذلك ولا سيما العِمَارَة، والعَوْلَمَة كمفهوم مؤثر ومتفاعل مع فِكْر كل المُجتَمَعَات له من الفعل ما يوجب دراسة تأثير تفاعله مع فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بصفة خاصة، ففِكْر العَوْلَمَة بما فيه من شمولية الأخذ وشمولية العطاء له العديد من التأثيرات على فِكْر وثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ولا سيما تلك البعيدة في ثقافتها الخاصة عن الدول ذات التأثير الواضح في العَوْلَمَة مثل أمريكا، فينقسم التأثير إلى ما هو سلبي وما هو إيجابي من حيث طريقة الربط بين ذلك المؤثر الحديث والثَقَافَة والفِكْر الأصلي للمجتمع، والمعنى المقصود من التأثير السلبي هو غياب أو ضعف الربط بين المؤثر وبين الثَقَافَة والفِكْر الأصلي، أما التأثير الإيجابي فهو تواجد الربط بالطريقة التي تبقى فيها المبادئ والأحكام ثابتة، وتسمح للإنسان باختيار وسائل حياته تبعاً للتطورات والتغيرات الحديثة والمُستَقْبَلِيِّة من مستجدات الحضارة بالشروط التي يراها الفِكْر الإسلاَمِي وهي كما حددها العديد من المُفَكِّرين في العالم الإسلامي:

---

١ القُرآنُ الكَريمُ، سورة الأنعام، من الآية ١١٥.

٢ القُرآنُ الكَريمُ، سورة فاطر، من الآية ٤٣.

٣ كريم جبر الحسن: خصائص الحضارة الإسلاَمِيَّة، www.alminhaj.org، ٣١/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م.

- أن تكون قادرة على مخاطبة كل الناس بمختلف مستوياتهم لتستطيع أن تسد حاجات الجميع.
- أن تطابق النظرة الإنسانية الإسلاَميَّة وأن يقبلها الضمير البشري، وألا تخالف الثوابت الأخلاقية.
- ألا تتقيد بظروف الزمن المحيط بها، بل تتخطى القيود بحيث لا تتأثر بتغيرات الظروف في الشرق أو الغرب، وأن تكون أيضاً قابلة للانتقال من مرحلة إلى أخرى.
- أن تكون مناسبة للحياة العامة، وأن تأخذ بعين الاعتبار الحياة الاجتماعية للإنسان في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة[1].

إلا أن هناك مجموعة أنماط للعَوْلَمَة تحكم شكلها وتعمل على وجود جانبي التأثير السلبي والإيجابي في توازٍ، ولا ترمي بالضرورة إلى تحقيق الشروط السابقة، ويمكن حصر تلك الأنماط فيما يلي:

- **عالم واحد تحت هيمنة غربية:** وهو المعنى الأكثر تداولاً بين العالم، والأقرب إلى الواقع مع الأخذ في الاعتبار القيادة الأمريكية للغرب.
- **الغرب ضد الآخرين:** وهي فِكْرة صراع الحضارات لهنتنجتون، إلا أنه بالنسبة للإسلاَم لا ينبغي أن تكون العَوْلَمَة مجالاً من مجالات التحدي والصراع، فالعقيدة الإسلاَميَّة تقوم على عالمية الإسلام، ويفترض أن يكون فتح الآفاق والحدود فرصة للإسلاَم الذي يهدف إلى أن يكون دين البشرية جمعاء.
- **حضارات متعددة القوميات:** وهو مفهوم التفاعل الحضاري الإيجابي بين العالم كله، ويرى العديد من المُفَكِّرين أن ذلك المعنى هو الإطار الذي تستتر خلفه فِكْرة النمط الأول أو الثاني.

ولا شك أن خوض تحديات العَوْلَمَة بما فيها التحدي الثقافي أمر هام في تاريخ الفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وأهم الشروط التي تطلب من المتحدي هو أن يمتلك ثَقَافَة ذات طابع أصيل وأن يكون هو مسهما في إنتاجها، وليست ثَقَافَة موروثة عن الأجداد مهما كانت هذه الثَقَافَة الموروثة، هامة ورفيعة ونبيلة، فالهدف السليم هو إنتاج ثَقَافَة وفِكْر

---

[1] أبوالحسن أمين المقدسي. دكتور: تراثنا: الواقع والمستقبل في ظل العَوْلَمَة، نوفمبر/٢٠٠٢م.

خاص يكون الإسلاَم مصدره، ولا يكتفى بذلك، بل لابد من أن يكون مصدرها الآخر هو العصر وتحدياته، وبهذا المعنى فإن تحديات العَوْلَمَةِ في جوهرها، هي تحديات الذات قبل أن تكون تحديات العالم الآخر[١]. والسؤال الهام في ظل ذلك المؤثر هو هل هناك ربط فعلي حادث بين العَوْلَمَة كفِكْر وبين فِكْر وثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة؟، وهل هناك انعكاس لذلك الربط على العِمَارَة كمجال حضاري؟، أم أن هناك تاقي لنتائج هذه العَوْلَمَة على مستوى الانفعال المادي بها دون الفِكْري، ودون ربط لها مع الفِكْر والثَّقَافَة الأصلية للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وذلك باعتبار لثبات القِيَم الإسلاَمِيَّة حيث يمثل التخلي عنها خروج عن الدين الإسلامي، وللوصول لإجابة عن تلك التساؤلات يجب تحليل مناهج التفاعل القِيَمي بين المؤثرات الفِكْرية المستحدثة كفِكْر العَوْلَمَة من جهة وبين الفِكْر والثَّقَافَة الأصلية للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وانعكاساتها على العِمَارَة، مع التركيز على منطق التَوَاصُل كمنهج للتفاعل بين المستحدث والأصيل.

٤-٥ منطق التَوَاصُل في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

إن التَوَاصُل هو أحد مناهج وأساليب الربط بين المؤثر الثَّقَافِي الخارجي المستجد وبين الفِكْر والثَّقَافَة الإسلاَمِيَّة القائمة، والذي يسمح بالتواجد الإسلاَمِي في عصر الانفتاح الفِكْري والثقافي، ويسمح بوجود تفاعل لا يضر بثوابت الفِكْر الأصولي ولا ينفي ضرورة التطور والتفاعل مع منجزات الحضارة المُعَاصِرَة ورؤاها المُستَقْبَلِيَّة، وفي حقيقة الأمر فواقع الابتكار والتجديد في قلب المحاولات الفِكْرية الإسلاَمِيَّة إنما جاء بالقياس إلى هذين المعنيين، أي الانتماء المخلص للفِكْر الإسلاَمِي في تكامليته الخلاقة، والانفتاح على التيارات الفِكْرية الغربية في تطورها العام، حيث استطاع منتهجوا هذا الأسلوب الأخذ من التُرَاث الإسلاَمِي بأنسب ما فيه، وأن يوظفوا من المعرفة الغربية وأدواتها العلمية الحديثة أنسب ما فيها كذلك، وهو ما أدى إلى ولادة تيار أو تيارات إسلاَمِيَّة مجددة على مستوى حضاري عالمي وتحمل في نفس الوقت الأصالة الفِكْرية والمنهجية، وترتكز على فهم الإسلاَم بهدف صياغة أو إعادة صياغة مشروعه الحضاري بلغة عالمية مُعَاصِرَة، وبمفاهيم علمية مُعَاصِرَة، وتتبع صيرورة الرسالة المحمدية خلال التاريخ.

---

[١] محمد حسن الأمين: الإسلاَم والتحديات الثَّقَافِيَّة المُعَاصِرَة المعولة في بعدها الثقافي، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

إن أهمية التَوَاصُل للفِكْر الإسلاَمِي تنبع من نواحي عديدة منها أن هناك غياب أو تغييب لنماذج التجديد والتطور التي تتم في بنية فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ومناهجها، عن الجدل المعرفي القائم في الغرب، حيث استمر الحديث عن الإسلاَم والمسلمين، أو الفِكْر الإسلاَمِي وكأن كل ذلك يمثل معطى جامد لا يتحرك ولا يتطور، بل إن الفِكْر الإسلاَمِي يقدم بالأحرى بوصفه ينتمي إلى أصولية متعصبة ورجعية، بحيث تم تجاهل كثير من المنتج الفِكْري المُعَاصِر وهذا المعنى هو ما يذكره العديد من المعنيين بالفِكْر الإسلاَمِي ومنهم رشيد بن الزين[١].

لقد كان من دلالات التحول تجاه الربط مع الأصولية لدى الجيل المُعَاصِر ولا سيما المتعلم في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، هو سعي بعض الدول الإسلاَمِيَّة لتبني مناهج أصولية، فمثلاً في الستينيات وأوائل السبعينيات من القرن العشرين اتفق الملكيون المغاربة ومعارضوهم السياسيون على توظيف شعار تقدمي ينادي بفصل الدين عن السياسة، أما في أواخر السبعينيات كانت لغة مؤيدي الملكية قد توافقت بدرجة أكثر مع الدين، وأُعلن الملك "الحسن الثاني" أنه بصدد تَشْكِيل وزارة ممن استوعبوا الإدارة والفِكْر الإسلاَمِي معاً[٢]، وزعم أن توجهاته السياسية كانت تسير على هدي النبي محمد "ص" حيث قال: "إن مدرسة الحسن هي مدرسة محمد الخامس... ومدرسة محمد الخامس هي مدرسة النبي "ص"... إن معظمنا يعرف النبي رسولاً لله فقط... ولكن حياته السياسية غير معروفة، ولذا فإننا نتطلع إلى اليوم الذي يتصدى فيه أحد أتباعه المخلصين لدينه، والملتزمين بهديه، الكتابة في هذا الموضوع"[٣]، فبهذا الخطاب استحث الملك الحسن الثاني رحمه الله المُفَكِّرين والكتاب على العمل في دراسة مفهوم التَوَاصُل مع السياسة المحمدية، ولا شك أن العِمَارَة هي أحد الجوانب الحضارية التي يجب انعكاس التَوَاصُل الفِكْري عليها.

---

١ رشيد بن الزين هو أستاذ علم الاقتصاد بجامعة باريس العاشرة، ومدير أبحاث حول الفِكْر الإسلاَمِي في دار اليان ميشيل الباريسية، وعضو مؤسس لمجلة اللوموند دي رلجيون، والمسؤول عن قسم الدراســات الإسلاَمِيَّة فيها.

٢ جورج عطية: الكتاب في العالم الإسلاَمِي "الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوســط"، أكتوبر ٢٠٠٣م، ص ٢٤١.

3 الحسن الثاني. الملك: Discours et interviews، ١٩٨٤م، ص ١٦٢.

٤-٥-١ مفهوم التَوَاصُل

إن مفهوم التَوَاصُل الفِكْري والثَقَافِي هو أحد سبل ومناهج التفاعلات القِيَمية، سواء بين مجموعة من الثَقَافَات المُعَاصِرَة أو بين ثَقَافَة مُعَاصِرَة وأخرى سلفية، ولا يعني مفهوم التَوَاصُل إصلاح القديم والحفاظ عليه ورعايته، أو تصحيح لوضع بمقارنتة بآخر مُعَاصِر له، بل يتعدى مفهوم التَوَاصُل مفهوم الإصلاح الذي يعتمد ما هو قائم ويعمل على إصلاحه، فيتجاوزه إلى مفهوم التطوير والتجديد الحضاري، فالمحاولات الفِكْرية المُعَاصِرَة لإيجاد تَوَاصُل لا تبحث في كيفية تحقيق الإصلاح، باعتباره هدفاً مباشراً لطموحها، بل تنصب على فهم القِيَم الفِكْرية الإسلاَمِيَّة لصياغة وإعادة صياغة مشروع حضاري إسلاَمِي بلغة عالمية مُعَاصِرَة، وبمفاهيم علمية متطورة، فيقوم المشروع التَوَاصُلي بالأساس على إعادة قراءة وفهم الثوابت القِيَمية الإسلاَمِيَّة على ضوء المعطيات العلمية المُعَاصِرَة ورؤاها المُسْتَقْبَلِيَّة، وعلى وعي بأن الأدوات والمفاهيم العلمية والمنهجية في صيرورة مستمرة، حيث ترتبط مختلف مفاهيم المناهج العلمية المتاحة، بدورها بفِكْر حاكم "باراديم" مستند إلى فلسفات وأطر حضارية متعددة بحيث يتطلب توظيف هذه الأدوات، ليس فقط نظرة نقدية على مضامينها، ولكن أيضا التأكد من التوازن الضروري، وهذا التكامل نفسه بين هذه المعطيات هو ما يؤسس ويدعم النهضة الفِكْرية التجددية الإسلاَمِيَّة[1]، وعلى ذلك فدراسة مفهوم التَوَاصُل الفِكْري للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بمعناه الشامل تحتوي على جزئين رئيسيين هما:

- **دراسة التفاعلات القِيَمية للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة:** وهي الدراسة التي تحدد الإطار العام أو المحيط الذي لا يخرج عنه التفاعل بين القِيَم وبعضها البعض، ويمكن للتَوَاصُل أن يأخذ شكلاً من جملة أشكال التفاعل داخل ذلك الإطار.
- **دراسة حركة التَوَاصُل:** وهي عملية تمييز للتفاعل الذي يمثل التَوَاصُل داخل جملة أشكال التفاعلات القِيَمية في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

---

[1] رشيد بن الزين. دكتور: المُفَكِّرون الإسلاميون الجدد "إشكاليات تجديد الفِكْر الإسلامي"، www.annoormagazine.com، ٧/يناير/٢٠٠٥م.

٤-٥-١-أ التفاعلات القِيَمية المُعَاصِرَة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

تتكون التفاعلات القِيَمية الحادثة في تاريخ فِكْر أي مجتمع من عدة عناصر تتشكل من خلال مجمل الظروف التي يمر بها المجتمع وهي:

- **التعددية القِيَمية:** فلا بد من وجود اختلاف بين مجموعات من القِيَم ومجموعات أخرى حتى يحدث التفاعل القِيَمي، فلا يمكن لتفاعل أن يتم بين طرف وذاته، أو بين طرف وآخر مكمل أو شبيه له، وتنشأ التعددية القِيَمية في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة من مستحدثات الحضارة ولا سيما في إطار العوْلَمَة.
- **الثوابت القِيَمية:** وهي القِيَم العليا التي لا يمكن التخلي عنها ولا يمكن اعتبارها أمراً قديماً يتغير بالتطورات الحضارية، وهي مثل الثوابت العقائدية الإسلاَميَّة، وقِيَم العبادات والمعاملات، وذلك مع الاعتبار للتدرج القِيَمي فيما بينها، وبدون وجود الثوابت لا يتجه التفاعل لناحية محددة بل يصبح التفاعل أشبه بعملية تخبط قِيَمي فلا يوجد له مسار واضح ولا شكل.
- **الأهداف الحضارية التي لا تتعارض مع الثوابت القِيَمية:** وهي الأمور الحضارية المستجدة والتي لا تتعارض مع ثوابت القِيَم، والتي من خلال تحقيقها يمكن دعم وجود الثوابت القِيَمية في نفوس المجتمع، والأهداف في حد ذاتها تمثل السببُ في حدوث التفاعل القِيَمي، أما الأهداف الحضارية بالإضافة إلى الثوابت القِيَمية تشكل معايير توجيه التفاعل القِيَمي.

وعليه فالإطار العام الذي يدور فيه التفاعل بين القِيَم وبعضها البعض يختلف من مجتمع إسلاَمِي لآخر تبعاً لاختلاف درجة احتكاكه مع المحيط العالمي، كذلك فلا شك أن التحولات الحضارية والتَعْبِيرية المقروءة خلال الفنون والعِمَارَة بالمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة هي التي يمكن من خلالها استخلاص التغيرات الثَقَافِيَّة والقِيَمية، فالتَوَاصُل الفِكْري والثَقَافِي والقِيَمي يتبعه بالضرورة تَوَاصُلاً حضارياً وفنياً وبالتالي مِعْمَارِياً، وهو ما أكدته العديد من الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بردود الأفعال الحضارية والفنية تجاه التغيرات الفِكْرية خلال تاريخ الفِكْر الإنساني في العديد من المُجتَمَعَات[1]؛ ومن خلال فهم عمليات

[1] كافين رايلي: الغرب والعالم "القسم الثاني، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات"، ينـاير ١٩٨٦م، ص ٢٨٦-٢٩٤.

اكتساب وتغير وتحول وتطور القِيَم واندثارها واضمحلالها وكل ما يطرأ عليها من أمور يمكن إدراك حقيقة التَوَاصُل ووجودها من عدمه في حياة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة[1].

أولاً: انتقال واكتساب القِيَم من التفاعل العولمي

تتفاعل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة من خلال كل أجهزتها كالأسرة والأقران ووسائل الإعلام والأجهزة الأكاديمية مع المحيط العالمي من خلال أجهزته الأخرى التي تقوم على نقل وإكساب قِيَمها إلى المجتمع الإسلامي، ويختلف كل فرد فى اكتسابه للقِيَم عن باقى أفراد جيله حسب درجة تأثير ذلك التفاعل عليه ورد فعله تجاهه وسرعة استجابته، وتعرف عملية اكتساب القِيَم بأنها العملية التى يتبنى من خلالها الفرد مجموعة من القِيَم التي لم يكن يتبناها من قبل ذلك[2]، وتباين القِيَم فى طرق وصولها للأفراد[3]، ومن ثم تنتقل القِيَم المستجدة من فرد لآخر ثم لأفراد المجتمع الجدد من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية المتتالية التى تؤدي فى النهاية إلى ما يسمى بالشخصية المنوالية المُعَاصِرَة للمجتمع الإسلامي[4].

وفي العِمَارَة كان التفاعل العولمي عاملاً مؤثراً في اكتساب العديد من القِيَم الحضارية، فظهرت المباني الذكية، وانتقلت أفكار تقليل الطاقة المستخدمة في المباني، وظهر استعمال مواد حديثة تيسر البناء وتزيده اقتصاداً، وأدخلت التكنولوجيا الحديثة في المباني بدءاً من التصميم وانتهاءاً بالتنفيذ، واخذت المباني من تلك الأمور طابعاً عالمياً تحول شيئاً فشيئاً في اتجاه التَوَاصُل باندماجه مع باقي القِيَم الأصيلة المميزة للشعوب الإسلاَميَّة.

ثانياً: نمو القِيَم المستجدة

تنمو القِيَم المستجدة والمكتسبة من التفاعل العولمي في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة وتأخذ مكانها داخل البناء القِيَمي خلال إطارين بالغي التناقض هما:

- **الإطار الأول:** هو ما يحدث كرد فعل تجاه حركات رفض القِيَم المستجدة بدعوى الأصولية، فتأخذ جماعة ما على عاتقها مواجهة تلك القضية، وتوضيح جوانب

[1] معن زيادة. دكتور: معالم على طريق تحديث الفِكْر العربي، ١٩٨٧م، ص ٥٢-٥٩.
[2] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٥٥.
[3] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٥٣.
[4] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٥٤.

اتفاق القِيَم المستجدة مع الأصولية والعمل على إنمائها من أجل التطور الحضاري.

- **الإطار الثاني:** هو ما يحدث عند دخول القِيَم المستجدة داخل الإطار العام للقِيَم الثَّقَافِيَّة، وتتفق القِيَم المستجدة مباشرة مع الفِكْر القائم فيحدث نمو وتفعيل لتلك القِيَم.

فما يحدث من نمو للقِيَم المستجدة داخل المجتمع الإسلَامِي هو نتيجة لوجود اتفاق بين الفِكْر القائم وتلك القِيَم، فيعمل الفِكْر الإسلَامِي على نمو تلك القِيَم وعلى صبغتها بالإسلام، فيكون تناول هذه القِيَم من منطلق وجودها في البناء القِيَمي الإسلَامِي عاملاً على نموها داخل الإطار العام للقِيَم الثَّقَافِيَّة[1].

ثالثاً: الثبات القِيَمي الإسلامي

هناك محوران أساسيان في التأثير على تواجد مفهوم التَوَاصُل في المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة المُعَاصِرَة وهما:

- التنازل عن القِيَم الإسلَامِيَّة القائمة.
- اتخاذ موقف الجمود والتقوقع والتحجر وعدم السماح للإطار الحضاري لمعايشة القِيَم الإسلَامِيَّة بالتطور والتغير.

فالتَوَاصُل يتأثر تأثراً سلبياً بالتنازل عن القِيَم، وعدم معايشة القِيَم الإسلَامِيَّة خلال إطار حضاري مُعَاصِر يجعلها تظهر بشكل رجعي متأخر، ويضع التَوَاصُل في هيئة التراث، فالثَّقَافَة الإسلَامِيَّة المتَوَاصِلَة بحاجة إلى النمو الاستمرار خلال أطر حضارية أحدث، ولا شك أن القِيَم الحضارية المستحدثة تكون مُعَاصِرَة عند نشأتها، ثم لا تلبث أن تكون تراث، فتحتاج إلى قِيَم حضارية أخرى مستحدثة أكثر منها.

وبعض فئات من المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة تجمع بين القدرة على التطور الحضاري والالتزام بالأصولية الإسلَامِيَّة، وبعض فئات أخرى ترى التطور الحضاري على أنه تطور فِكْري وقِيَمي مخالف للأصولية وخروجاً عنها في اتجاه فِكْر آخر، فتعمل على خنق محاولات التطور والاستحداث للقِيَم، وتتمسك بما لديها من سبل حضارية قديمة آخذةً في اجترارها

[1] محمد عطية الإبراشي: عظمة الإسلام، الجزء الثاني، ٢٠٠٣م، ص ٢٨-٥٢.

بصفة مستمرة، ومن ثم فإن تلك الجماعات تبتعد عن مفاهيم العصر إذا ما قورنت بجماعات آخرى، ويقول "يوسف أسعد" أن تشجيع الناس على التجديد فى مذاقاتهم وتقييماتهم هو أكثر إجهاداً لهم، ولكنه أكثر حملاً لهم فى نفس الوقت على تحقيق إنسانيتهم، وتنمية قدراتهم واستعداداتهم[١].

والخلاصة أن الثبات على الأصولية الإسلاَميَّة لا يعني رفض التطور الحضاري، فمنشأ الثبات القِيَمي الإسلاَمِي من وجود قِيَم لا تختلف من زمان لآخر، وبالتالي فهي تقبل حضارة كل زمان وحضارة كل مكان، فهي مكونة من القِيَم العليا العقائدية، ومن قِيَم المعاملات الإسلاَميَّة الإنسانية، ومن قِيَم العبادات، ولذا فقد عبرت بعض نماذج العِمَارَة المُعَاصرَة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة عن تزاوج التطورات التكنولوجية الحديثة مع الفِكْر الإسلاَمِي المميز للمجتمع.

رابعاً: تغير القِيَم المستجدة وتطورها

أكد العديد من الباحثين في مجال الأنثروبولوجي عن حدوث تغير فى بعض القِيَم الثَقَافِيَّة المستجدة في فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وفي درجة التعايش الحضاري المُعَاصِر لمجمل القِيَم الإسلاَمِيَّة، وذلك على المستوى الذاتي لكل فرد، وعلى مستوى كل مجتمع إسلاَمِي على حدة، وعلى مستوى المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة ككل، وأن ذلك التغير تختلف درجته باختلاف الإنسان ومدى رسوخ القِيَم العليا لديه، ومدى تأثير التفاعل القِيَمي العولمي عليه، فالتفاعل الذي يتم بين الفرد والجماعة والمحيط العولمي يمثل الإطار العام الذى يكتسب من خلاله الفرد القِيَم الثَقَافِيَّة، ويشبه هذا التغير القِيَمي عملية الاكتساب ذاتها فى إسلوب وصول القِيَمة إلى الفرد.

وبالرغم من تحول العديد من البناءات القِيَمية للمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة نحو القِيَم المُعَاصرَة الداعية للتعايش الحضاري خلال أطر إسلاَميَّة أصولية، إلا أن تلك القِيَم المُعَاصرَة عرضة للتغير شأنها فى ذلك شأن الجوانب السيكولوجية الأخرى، ويحدث التغير فى ظل وجود محددين، محدد داخلى ومحدد خارجي.

---

[١] يوسف ميخائيل أسعد: الثَقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ١٤٩.

- **المحدد الداخلى:** هو ما يبعث إليه سعي الأفراد نحو بلورة المفاهيم الخاصة بالسلوك والتوجهات إزاء تعاملهم مع المحيط الأرحب، وهو أمر يرتبط بإمكانية كل فرد وقدراته الخاصة.
- **المحدد الخارجى:** وهو الذى يحدث نتيجة وجود تغير فى الإطار الاجتماعى الأرحب، فيستطيع ذلك دفع الجماعة نحو إعادة النظر فى التوجهات، وخلق توجهات جديدة من شأنها التعامل مع الإطار الاجتماعى فى ما صار إليه[1].

ويرى فريق آخر من الباحثين أن أي تغير يعتبر أمر مرهون بالفرد ذاته، ومفاهيمه واهتماماته الذاتية فإن ذلك هو المشكل الرئيسى لمساره القِيَمي[2]، ومن ذلك التباين فلا شك في أهمية تفسير ما يطرأ على القِيَم من تغير، بكل من محورى التفاعل الفرد والإطار الاجتماعي، فالإطار الاجتماعي وإن كان ينحو نحو الاتساق والاستمرار فى تدعيم نسق القِيَم السائدة، فإنه يحمل فى طياته إمكانية التغير من خلال حدوث تغيرات اجتماعية قد يكون من شأنها أن تبرز قِيَماً جديدة، ومن ثم فإنه يمكن فى ظل ما قد يطرأ من تغيرات أن يتغير ويتطور البناء القِيَمي، وبالإضافة إلى هذا فهناك أيضاً إمكانية للتغير فى القِيَم يمليها منظور الفرد نفسه فيما يحيط به من ظروف اجتماعية معينة، ذلك المنظور الذى يتحدد من خلاله مقدار تجاوبه مع هذا الواقع بمحدداته القِيَمية وبالتالي مدى احتكامه إلى هذه القِيَم أو عدم احتكامه إليها. وقد يحدث تغير القِيَم من خلال الصراع المستديم بين القِيَم العقائدية وطرق التعايش الحضارية المُعَاصرَة، ذلك الصراع الذى قد يكون قائماً لدى أفراد الجماعة دون دراية منهم به، أو حادثاً كنتيجة لظهور بعض التغيرات المفضية إلى مثل هذا الصراع داخل الجانب الحضاري من بنائهم القِيَمي[3]، وهناك احتمالات متعددة للتغير فى القِيَم المستجدة على النحو التالي[4]:

---

[1] من أبحاث " نيوكم " و " ليمان " و " سينا " و " كولب " في مجال تطور القِيَم، انظر: محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٧٤-٧٥.

[2] من أبحاث " لافينسون " في مجال تطور القِيَم، انظر: محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٧٥.

[3] محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٧٦.

[4] تم تقديم ذلك التصور خلال أبحاث " ويليامز " في مجال تطور القِيَم، انظر: محيي الدين أحمد حسين. دكتور: القِيَم الخاصة لدى المبدعين، ١٩٨١م، ص ٧٧-٧٨.

- **الخلق**: ويعني به ظهور معتقد ما من واقع خبرة جديدة، فيصبح هذا المعتقد ذا فاعلية في توجيه الأنماط السلوكية، ومن ثم إحداث تغيرات فيما كان محتضناً من قِيَم سابقة، يتحدد اتجاهه بقدر مسايرة هذه القِيَم السابقة للمعتقد الجديد.
- **النقض المفاجئ للقيَمة، وهن القيَمة، امتداد القيَمة**: ويعني به ما يحدث أحياناً من انطفاء سريع لقيَمة قد يكون نتيجة ظهور معلومات جديدة تنتقص من قدر القيَمة، والوهن هو التناقص في المساندة الوجدانية لقيَمة معينة، أو في الاحتكام لها، وبالتالى افتقاد الفرد التدعيم لمساره الذي تمليه عليه هذه القيَمة، وعلى عكس ذلك امتداد القيَمة وهو اتساع رقعة الاحتكام إلى القيَمة فى عدد إضافى من المواقف أو عند التعامل مع الأشياء والموضوعات.
- **التحديد والتخصيص**: ومقصود بهذا الاحتكام إلى القيَمة فى مواقف دون الأخرى، ويعني بذلك حصر القيَمة فى حدود معينة، الأمر الذى قد يدفع إلى تغير القيَمة علواً أو هبوطاً.
- **إيضاح القيَمة**: ويقصد به التأثير على قِيَمة معينة من خلال الشعارات المرغبة فيها من خلال وسائل الإعلام أو الدعاية بصورها المختلفة، وقد يحدث ذلك بصفة خاصة إبان حدوث تغيرات سريعة فى المجتمع تفرض على القائمين عليه الدفع السريع لقيَمة معينة أو أكثر فى وجدان الأفراد.
- **الاتساق، الشدة**: وهو ثبات القيَمة فى حالة اتساق ما يمارس من سلوك متفق مع مضمونها، وتغير القيَمة بقدر ما يكون من سلوك ممارس مختلف مع مضمونها، والشدة هي تحرك القيَمة نحو مركز فعال من بناء الجماعة أو تباعدها عن هذا المركز نتيجة لتولد خبرات معينة تؤدي إلى هذا الاحتمال أو ذاك.

وقد تغيرت بعض القِيَم التي استحدثت داخل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فتغير الفِكْر المِعْمَاري بها، وتبعاً لذلك تغيرت التَعْبِيرات المِعْمَارِية الدالة على القِيَم، لاختلافها سواء جزئياً أو كلياً مع المفاهيم الأصيلة للفِكْر الإسلامي، فتغيرت أشكال ونسب المُفْرَدَات والتَشْكِيلات المِعْمَارِية التي شاعت في فترات النقل من العَمَائِر الأوروبية، والعِمَارَة الحديثة، وما بعد الحداثة، واستخدمت مُفْرَدَات تعبر أكثر عن مراحل زمنية تالية أكثر مُعَاصَرَة وأكثر تأثراً من الأصولية الإسلاَميَّة.

خامساً: اضمحلال بعض القِيَم المستجدة

يعني مفهوم اضمحلال القِيَم الانسلاخ منها وعدم الاعتبار لها في نواحي الحياة أو بعض نواحيها، والاضمحلال مكون جوهري من مكونات عملية التَوَاصُل، وهو المفهوم المباين لمفهوم اكتساب القِيَم والمشير إلى فقدها، ولا تقل أهمية مفهوم الاضمحلال في تكوين التَوَاصُل عن أهمية مفهوم الاكتساب، فالتَوَاصُل فقد وإضافة، إلا أن جوهر التَوَاصُل في ذلك الاتزان الحادث بين الفقد والإضافة، فالاضمحلال والاكتساب السريعين للقِيَم بزيادة عن إحتياج المحيط للمجتمع يمثل انقطاع عن الأصل أو تبدل أو غزو ثَقَافِي أو نحو ذلك، وعلى النقيض لما سبق فبطأ الاضمحلال والاكتساب للقِيَم أو عدم الاضمحلال والاكتساب للقِيَم يمثل ثبات لا مبرر له وبعد عن أي تطور وحداثة[1].

ولا تعني أهمية الاضمحلال كمكوّن لمفهوم التَوَاصُل صلاحية كل القِيَم للتنازل والاضمحلال، فليس من المنطق أن تنفك القِيَم الأخلاقية أو الدينية بدعوى التجديد والتحديث للفِكْر، فهناك من القِيَم ما تقره الثَقَافَات على أنه ركائز ودعامات، والاضمحلال منها يمثل هدم لإحدى الركائز الثَقَافِيَّة مع صعوبة بقاء الثَقَافَة بنفس شكلها أو اعتبارها في حالة تَوَاصُل إذا فنيت الركائز وبقيت القشور، وهذا يشير إلى تقسيم الفلاسفة للقِيَم إلى قِيَم عليا وقِيَم وسيطة وقِيَم أولية تختلف من ثَقَافَة لأخرى، وتأكيدهم إلى أن القِيَم العليا لا تتغير وإنما تتغير القِيَم الوسيطة والأولية والمؤثرة مباشرة على الأفعال والتصرفات الإنسانية.

ولا يكون الاضمحلال فجائياً ولكنه عادةً ما يحدث تدريجاً، فيبدأ بتراجع القِيَم في البناء الثَقَافِي شيئاً فشيئاً حتى تتلاشى من فِكْر المجتمع وبنائه ووجدان أفراده ويحدث الاضمحلال. ومن المعتاد أن لا يحدث الاضمحلال عند كل أفراد المجتمع ومؤسساته بنفس الكيفية ولكنه يأخذ أشكالاً متباينة من الاضمحلال العقلاني إلى الاضمحلال الشكلي، والاضمحلال العقلاني للقِيَم هو الانسلاخ منها بعد تقرير عدم صلاحيتها للتنفيذ في الواقع، أما الاضمحلال الشكلي للقِيَم فهو تناقص وجود الانعكاسات التطبيقية للقِيَم في الواقع، وكلاهما يؤدي إلى الاضمحلال التام وهو خروج القِيَم من الإطار الثَقَافِي للجماعة، ومن إطار التطبيقات والانعكاسات الثَقَافِيَّة في كافة أوجه الحياة.

---

[1] يوسف ميخائيل أسعد: الثَقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ١٥٢-١٥٦.

سادساً: حرية التعايش الحضاري المُعَاصِر مع القِيَم الإسلاَمِيَّة الثابتة

إن شكل ومفهوم الحرية الثَّقَافِيَّة للفرد وللجماعة ومدى توافرها في هيئة إختيارات متباينة وكثيرة تؤثر وبشكل مباشر على طبيعة التَوَاصُل من خلال توافر الإمكانيات الذاتية التى تكفل القدرة على الإختيار من بين المتغيرات الحضارية المتباينة، حيث يشكل مفهوم حرية القِيَم جانباً هاماً من جملة الجوانب المؤثرة على حركة التَوَاصُل، فلا شك أن الحرية التي تساعد الجماعة على التشكل المستمر والتطور والتغير دون أن تضع أي حدود لذلك التشكل قد يكون مؤداها البعد والقطيعة عن التراث، وعلى عكس ذلك فالحرية التي تصاغ في هيئةٍ ما أو قالب محدد ومرسوم من قبل بغرض حفاظٍ ما على جانب أو عدة جوانب من التُرَاث قد لا يكون بالضرورة مؤداها ما يتفق مع المُعَاصَرَة، ولا شك أن كلا النقيضين من معاني الحرية لا يساعد على إقامة تَوَاصُل فِكْري ثَقَافِي متكامل عبر الزمن أو عبر مجموعة من المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فالحرية قد تؤدي إلى التَوَاصُل أو لا تؤدي إليه حسب مفهومها الذي هو جزء من الفِكْر الإسلاَمِي والثَقَافَة، فالحرية كمفهوم أولي تعني الانفكاك من القيود والانطلاق نحو آفاق غير محددة من قبل، وغير مقسور عليها من جانبٍ ما، وعكس ذلك ما تكونه وتعنيه طبيعة الواقع وأطره وإمكانياته وقوالبه التي تحتم بعض التقييد والإعاقة، وكذلك طبيعة أفراد الجماعة من حيث مراحل النمو التي يمرون بها وطبيعة الجماعة من حيث المرحلة التطورية التي هي فيها فقد تنحوان إلى التقييد وليس إلى الحرية[1].

وفي المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ترتبط الحرية بأشكال التعايش الحضاري ولا ترتبط بالقِيَم الفِكْرية التي تتمثل في الثوابت كالعقائد والعبادات والمعاملات، فتتكون الحرية من تنوع المفاهيم تجاه الحضارة ومن تنوع الخيارات تجاه مناهج التعايش الحضاري، فالإسلاَم لم يحدد السبل والطرق والأدوات مثل ما حدد القِيَم الفِكْرية والدينية والثَقَافِيَّة، فأشكال النمو المختلفة تهيئ معنى الحرية لدى الفرد والجماعة، وبالتالي يتحدد من خلالها جانب من قوام التَوَاصُل الثَقَافِي والحضاري وهو الخاص بحرية اتخاذ القِيَم التي لا تختلف مع الدين وحرية التخلي عنها، وحرية اتخاذ منهج التعايش الحضاري تجاة مجمل القِيَم الدينية، فالنمو البدني والوجداني والعقلي واللغوي والإجتماعي للفرد يشكل إحساس الفرد بوجوده المستقل عن وجود الجماعة، ويصيغ التصادم والتناقض بين بعض أنحاء وجوده الفردي

---

[1] يوسف ميخائيل أسعد: الثَقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ١٥٢-١٥٤.

وبين بعض أنحاء وجود الجماعة. ولا تقوم الحرية إلا إذا كان هناك أكثر من خيار يمكن يمكن اتخاذه، فالحرية لا تقوم بالإختيار بين الوجود والعدم بل تقوم بالإختيار بين أكثر من نوع من الوجود الحضاري، وكلما كانت الإختيارات أو المتغيرات أكثر عدداً وخصوبةً كلما كانت الحرية أغزر وأوسع نطاقاً. وللحرية عدة جوانب منها[١]:

- الجانب الحسي
- الجانب المعنوي

أولاً: **الجانب الحسي** وينقسم إلى:

- **الجانب الاستقبالي:** الوقوف بالحواس المتباينة على أنحاء كثيرة من الوجود المحيط حيث يكون الإختيار متمثل فى أبعاد متباينة كالبعد المكاني والبعد الزماني والبعد الواقعي والوجود الحسي المعنوي، وكلها من المتغيرات التي تؤثر تأثيراً مباشراً على وجود التّواصُل وطبيعته، فاختلاف ما يمكن استقباله يؤثر بالضرورة على اختلاف ما يمكن أداءه.
- **الجانب الأدائي:** ويتمثل فيما يمكن للمرء أن يفعله ويؤثر به فى الأشياء والأحياء من حوله، وفى كل ما من شأنه أن يؤثر في الجانب الحسي من الوجود، وبناءً على ما يقوم به الفرد من تغيير وتطوير بحريته في الأداء يتحدد جانب من جوانب التّواصُل وهو الخاص بأداء الجماعة.

ثانياً: الجانب المعنوي وهو مقابل للجانب الحسي، وله أركان في داخل الفرد والجماعة كالإقتناع وهو أمر عقلي ومنطقي، والإيمان وهو وجداني عاطفي، والمقومات الشعورية الواعية، والمقومات اللاشعورية. ويتضمن الجانب المعنوي على:

- **الجانب المعنوى التجريدي:** كالمفاهيم المرتبطة بمفهوم الحرية كالديكتاتورية أو الديموقراطية أو الشورى.
- **الجانب المعنوى الروحاني:** وتتعلق مفاهيمه بالإيمان بالغيبيات كوجود مفاهيم روحانية على نحو مختلف للأجسام والمحسوسات كالملائكة، ولا تعتبر مجرد تجريدات وتخيلات إلا في أذهان من لا يؤمنون بها.

---

١ يوسف ميخائيل أسعد: الثقافة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ٥٨-٧٤.

٤-٥-١-ب حركة التَوَاصُل خلال التفاعل العولمي

وحركة التَوَاصُل هي عملية التميز للتفاعل الذي يمثل التَوَاصُل داخل جملة أشكال التفاعلات القِيَمية في المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة، وترتبط حركة التَوَاصُل خلال فترة زمنية محددة أو خلال تفاعل بين مُجتَمَعَات مُعَاصِرَة بمفهوم وطبيعة الحرية الثَّقَافِيَّة، فمن ذلك المفهوم تتحدد الجوانب التي يتم من خلالها صياغة التَوَاصُل، فتؤثر الحرية في اكتساب القِيَم أو فقدها والانفكاك منها أو في تطويرها أو تغييرها، وبالتالي يتحدد نهج معين لحركة التَوَاصُل من جيل لآخر حسب ثبات وتغير مفهوم الحرية لدى الجماعة. وتعتمد حركة التَوَاصُل على مدى رؤية الجماعة للتُرَاث ومدى رغبتهم في تطويره وتحديثه وحريتهم في تغيير ما يرونه غير نافع ومجدي في واقعهم المعاصر[١]. ولا شك أن الدراسات النقدية فى المجالات الثَّقَافِيَّة والحضارية تؤثر بطريق غير مباشر على مستوى التذوق العام، إذ أنها تشيع نوعاً من الرضا بالواقع أو الاحتجاج عليه، ومن ثم فهي تلعب دور الموجه للحركة التَوَاصُلية، وليس من شك فى أن النقد البناء يساعد المجتمع على تطوير نفسه، ويعيد تَشْكِيل الإدراك العام للتطبيقات الحضارية كالعِمَارَة[٢].

وبدون النقد تقع المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة فريسة سهلة فى يد الثَّقَافَات الدخيلة الواردة من المحيط العولمي، والذي يحمل مفاهيم قد تكون غريبة عن الواقع الفِكْري الإسلامي، وحركة التَوَاصُل تقتضى إدراك جيد للتُرَاث وإدراك جيد للعلوم والفنون الحديثة، وهناك جانب ثالث وهام ويمثل أهم أطراف حركة التَوَاصُل وهو المجتمع. فإن لم يكن لدى المجتمع الاهتمام بإظهار الشخصية المميزة لذاته فلن يكون هناك اهتمام بالتَوَاصُل. وقد ظهر اهتمام واضح بقضايا التُرَاث فى الآونة الأخيرة فى عديد من المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة، وفى بادئ الأمر ظهرت تجارب متعددة تميل جهة النقل من التُرَاث دون تفاعل مع الحاضر، ثم ظهرت تجارب أخرى تنقل من التُرَاث مُفْرَدَاته وتضعها على اعمال حديثة دون وعي لمعنى المُفْرَدَات والفَلْسَفَة التى أوجدتها، وقد لا يكون تجاوزاً إذا اعتبر ما سبق هو البداية نحو المنطق السليم الذى يجب التعامل به مع التراث، ومع قضايا إظهار الفِكْر الإسلَامِي خلال العِمَارَة المُعَاصِرَة.

---

١ يحيى عبد الله. دكتور: من التراث، ١٩٨٨م، ص ٣٩.

٢ جون ديوي: الفن خبرة، ١٩٦٣م، ص ٥٤٤-٥٤٥.

وقد يرجع جانب من أسباب ضعف التَوَاصُل في العديد من دول العالم الإسلاَمِي إلى تبدد الجهود فى الثنائيات المتضادة التى نسجتها بعض الأجهزة الأيدلوجية مثل الأصالة والمُعَاصرَة، فوجود تلك الثنائيات فى حياة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ولد لدى ثَقَافَاتها ما يسمى بالبنية الأحادية للثَقَافَة وهو بمثابة مقيد لحركة التَواصُل، فقد وقفت الثنائيات كالتُرَاث والمُعَاصرَة وغيرهم مواقف ندية واختيار وحيد وليس اختيار التكامل، وأصبح منهج اختيار شئ واحد من الثنائيات هو المنهج المتبع في عموم الثَقَافَات، وقد أثر ذلك سلبياً على عملية التَوَاصُل الفِكْري سواء بين التُرَاث والمُعَاصرَة، أو بين المُجتَمَعَات المُعَاصرَة وبعضها البعض، فقد بنت البنية الأحادية حاجزاً أمام حركة التَوَاصُل[1].

وقد نشأ تفاعل بين القِيَم الناتجة عن ثورة الاتصالات والعَوْلَمَة والانفتاح على الثَقَافَات المختلفة وحركات التبادل الثَقَافِي وظهور عبارة "العالم قرية صغيرة"، وعلى عَكْسِ ذلك توجهات الميل إلى الماضي والقِيَم التُرَاثِيَّة وظهور مبدأ "التُرَاث والمحلية مدخل للعالمية"، وقد أوجد ذلك التفاعل إطار دياليكتيكي "ترددي" بين الفِكْر التطوري الوجودي الذي يعتبر للعلم والتطورات الحديثة والانفتاح الثَقَافِي من خلال العَوْلَمَة وتقنياتها وبين الفِكْر التَوَاصُلي الذي يعتبر للقِيَم الثَقَافِيَّة الخاصة بكل مجتمع إسلاَمِي على حدة من وجهة نظر زمانية، ويعتبر للقِيَم الخاصة بكل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في تَوَاصُل عقائدي. إن الإطار الدياليكتيكي "الترددي" قد أدى إلى نشأة عدة مواقف من الأفكار المُعَاصرَة؛ فقد انقسمت المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة إلى ثلاث فئات: فئة التقبليين للفِكْر العولمي، وفئة الرافضين الرجعيين، وفئة التكامليين الأصوليين. وتختلف المُجتَمَعَات المحلية والطبقات الاجتماعية فيما بينها من حيث حجم كل فئة من هذه الفئات فيها، وبالتالي فقد نشأ من الثَقَافَات الإسلاَمِيَّة ثلاث مواقف أساسية تدور في فلكها وجهات نظر وآراء عديدة تتعلق بمفاهيم وأنساق الفِكْر المُعَاصِر وطرق التعايش معه وتنشأ منها التوجهات والأفكار في كافة النواحي العملية والتطبيقية ولا سيما العِمَارَة[2].

---

[1] ثروت فتحي كامل. دكتور: مداخل تنمية التجديد والإبداع في الثَقَافَة المـصرية، ديـسمبر ١٩٩٧م، ص ٢٠٩.

[2] طلال عتريسي. دكتور: المـسلمون وعَوْلَمَـة الثَقَافَـة بـين الـوهم والحقيقـة، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

أولاً: الموقف التقبلي لفِكْر العَوْلَمَة

والتقبلية تعني الانعتاق من كل تُرَاث وأصول وتذويب الخصوصية أمام تجربة الغرب بتبنيها انجازاته، فهي ترتكز على مسايرة الاتجاهات الثَّقَافِيَّة العولمية بغير مقاومة وبغير ميل إلى التعديل فيها، فتعني التقبلية امتصاص المظاهر الثَّقَافِيَّة العولمية سواء كانت ثَقَافَة بالمعنى التقليدي أم ثَقَافَة بالمعنى الحضاري؛ فهي تعني التقليد والتطبع وتمثيل الثَّقَافَة المحيطة بغير تحريف. فأفراد التقبلية نسخ مكررة من الواقع الثَّقَافِي العولمي، بيد أن هذه الفئة تمتاز في الواقع بميزات هامة مفيدة للمجتمع، فلولا وجود هذه الفئة بالمجتمع لقلت سرعة دخول الفِكْر العولمي المُعَاصِر إلى داخل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وسيادة فئة التقبليين على المناخ الثقافى بالمجتمع إنما تعمل فى الواقع على التبعية، وعكس ذلك فرفض التقبلية كمبدأ يؤدي إلى الجمود الثقافي[١].

وقد دخلت التقبلية إلى بعض المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة خلال مختلف المعارف، وأشكال الاجتماع وأنماط الإنتاج، والتركيبات السياسية، ووصلت أحياناً إلى حد تبديل اللغة أو خلطها، وذلك عبر توجيهات لنخب أو فئات مجتمعية متباينة، من غير أن يطال التغيير كل البنية المجتمعية والأفراد كافة، فكانت تجربة هجينة غريبة لم تحقق نجاحاً مِعْمَارياً يستند على أصول فِكْرية سديدة، بل بقيت طرفاً ضعيفاً في العَوْلَمَة، فلم يصل التغيير المعرفي إلى الإنسان، وبالتالي عجزت مُجتَمَعَات أو فئات هذه التجربة عن المشاركة الفعلية العالمية في العملية الإنتاجية الثَّقَافِيَّة والحضارية ومن ثم العِمَارَة باغترابها عن جذورها وأصولياتها، فكان نموها نمواً غير طبيعي.

ثانياً: الموقف الرفضي الرجعي

تعتبر النزعة الرفضية لفِكْر العَوْلَمَة نزعة رجعية رافضة للتطورات الحضارية داعية للثبات وعدم التخلي عن أساليب الحضارة القئمة في مقابل أساليب أكثر حداثة ومُعَاصَرَة، وهي في مقابل النزعة التقبلية أشبة ما تكون بعمليتي البناء والهدم فى جسم الكائن الحي، وهي العملية التى تعرف باسم "كاتابولزم"، فللرفض والاحتجاج دوراً في الثَّقَافَة كما للتقبل من دور فيها[٢]، والرفض في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يتمثل في العودة الحادة إلى التُرَاث

---

١ يوسف ميخائيل أسعد: الثَّقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ٤٨-٥١.

٢ يوسف ميخائيل أسعد: الثَّقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ٥١.

ونقله للحاضر معرفياً واجتماعياً، أي وضع "أيديولوجيا" فِكْرية فوقية فارضة، وتتمثل في الحياة والعادات والأزياء والعَمَائِر الموروثة، وبالوقت عينه بقي العلم بعيداً عن الانصهار والتزاوج مع اللغات المحلية فابتعدت مفاهيمه عن أذهان العامة والشعوب. وكان من نتيجة ذلك بقاء حال الانفصام بين الخصوصية والعالمية بين القديم والحديث، ومن الطبيعي عندها عدم بناء الحضارة بناءً متماسكاً.

ثالثاً: الموقف التكاملي الأصولي

وهو وجهة نظر للجمع بين توجهات التحضر العولمي والأصولية الفِكْرية الإسلاَمِيَّة[1]، ويتجه التكامليون نحو اتخاذ الموقع المتوسط بين طرفين متباعدين. فالتوفيق بين الطرفين المتناقضين يكون باتخاذ موقف وسط بينهما أو جامع لهما. بيد أن التكامل الذي ينشده التكامليون ليس التكامل التلفيقى ولكنه التكامل التفاعلي. والفرق بين النوعين هو أن التكامل التلفيقى يتسم بالافتعال أو محاولة التخفف من غلواء النقيضين، وذلك عن طريق تقبل بعض الجوانب ورفض جوانب أخرى من كلاهما. أما التكامل التفاعلي فإنه يتأتى عن طريق الخلوص إلى مركب جديد تذوب فيه العناصر التقبلية والعناصر الرفضية؛ ذلك أن الرفضيين عندما يثورون على المقومات الثَّقَافِيَّة فإن ما يقدمونه من عناصر ثَّقَافِيَّة بديلة إنما تكون عناصر مختلفة عن العناصر التي يثورون عليها ويرفضون الأخذ بها، أما التكامليين التفاعليين فإنهم يخلصون إلى موقف جديد نتيجة احتدام العراك بين التقبليين والرفضيين[2]، ويعبر ذلك الموقف عن رؤية فلسفية جديدة ولا يمثل تمازج بين رؤى فِكْرية قديمة فحسب[3]، ويرى العديد من المِعْماريين والمنظرين أن العمارة الحديثة في المُجتَمَعَات

---

[1] رفيق العجم. دكتور: الإسلاَم والتحديات الثَّقَافِيَّة المُعَاصِرة المعولمة في بعدها الثقافي، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

[2] يوسف ميخائيل أسعد: الثَّقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ٥٤-٥٧.

[3] تنتج الرؤى الفلسفية الجديدة من الصراعات والتصادمات الفِكْرية مثل ما حدث عند نشوء الفَلْسَفَة القديمة في بادئ الأمر باليونان؛ فكانت بمثابة الموقف التكاملي التفاعلي الناجم عن اصطدام المعتقدات الدينية الشعبية والشعر كشعر هومير وغيره ممن كانوا يتخذون موقفا لا يتسم بالوقار والمهابة قبالة الآلهة الإغريقية القديمة، فكانوا يلبسونهم أثواباً سلوكية يرفضها الدين الشعبي الذي كان يعمر قلوب أفراد الشعب وقتئذ؛ فالفِكْر الفلسفي في اليونان جاء أو تولد كنتيجة لهذا التصادم بين التقبل الديني والرفض والسخرية بالدين، وكان بمثابة المركب الجديد الذي يمكن أن يوصف بالتكامل التفاعلي الأصولي الذي لا تتبدى في مرآته ملامح وقسمات كل من الدين والشعر، بل هي تتسم بملامح وقسمات خاصة به لا

الإسلاَمِيَّة قد سقطت لإهمالها الإنسان وعاداته وتقاليده وأفكاره وتراثه، وأسقطت من حسابها المحيط العمراني، فقد خرجت بأبراج زجاجية صماء في وسط مباني تُرَاثِيَّة حجرية منخفضة الارتفاع، فنتج نوع من التنافر بين التوجهين المِعْمَارِيين، وترددت أقوال حول خلو عِمَارَة القاهرة كمدينة إسلاَمِيَّة من الذوق المِعْمَارِي وتنافرها مع بعضها البعض، فاتجه بعض المِعْمَارِيين إلى العِمَارَة الشعبية والتُرَاثِيَّة وعلى رأسهم حسن فتحي، وقد أنتج ذلك التباين في الفِكْر المِعْمَارِي عدة توجهات نحو التكامل بين العِمَارَة التُرَاثِيَّة أو الشعبية والعِمَارَة الحديثة[١]، ويمكن وصف عِمَارَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في فترة الحداثة بأنها ثمرة تكاملية تفاعلية ناجمة عن تصادم في موقفين من العِمَارَة هما: الموقف الأول هو الموقف التقليدي التراثي الذي يتشبث بالعِمَارَة التُرَاثِيَّة القديمة ويجلها ويسمو بها عن مستوى التأثر بالعِمَارَة الغربية الحديثة، والموقف الثاني هو الموقف الرفضي للعِمَارَة التُرَاثِيَّة، والاتجاه التقبلي نحو العِمَارَة الغربية الحديثة، ونقلها كما هي إلى الواقع المِعْمَارِي، ومن الطبيعي أن يصطدم أصحاب الموقف التقبلي مع أصحاب الموقف النقلي عن الغرب، وتأتى عن ذلك مركب مِعْمَارِي جديد هو تلك العَمَائِر الشائعة في فترة الحداثة والتي لا يمكن عزوها إلى التُرَاث المِعْمَارِي، كما لا يمكن عزوها إلى العِمَارَة الغربية الحديثة، فلا معنى للحداثة في معارضة الهوية، بل إن الهوية لا بد أن تكون قضية من قضاياها ومطالبها؛ فلا قِيَمة لحداثة تقوم على نفي الذاتية[٢].

رابعاً: ترددية الرفض والقبول في ثَقَافَة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة

تعمل العديد من الشعوب الإسلاَمِيَّة بصفة مستديمة على تأكيد شخصيتها وهويتها القومية خلال نتاجها الحضاري ولا سيما المِعْمَارِي، وقد يَكون ذلك في الثَقَافَة بصفة عامة عن طريق مظاهر وعلامات مميزة من السلوكيات والتصرفات العامة، وباستمرار نمو الشخصية القومية تزداد حرية الشعوب تجاه تلك السلوكيات فيظهر من يتركها متجهاً نحو مفاهيم وقِيَم وسلوكيات أخرى، وبزيادة ذلك الترك قد تضعف الشخصية القومية فتتجه الشعوب مرة أخرى نحو تأكيد الشخصية، وذلك في مراحل قد تسمى بمراحل الضعف أما

تشاركه فيها الكفتان المتصادمتان السابقتان عليه، انظر: يوسف ميخائيل أسعد: الثَقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص٥٦.

[١] علي رأفت. دكتور: العِمَارَة المُعَاصِرَة... إبداع فني أم فوضى تعددية؟، ١٩٩٦/٧/٢م.

[٢] برهان غليون. دكتور: اغتيال العقل "محنة الثَقَافَة العربية بين السلفية والتبعية"، ١٩٨٧م، ص ٣٠١.

مراحل القوة فيقل الحديث فيها حول الشخصية حيث تكون تلك الشخصية مُعَاشَة لا إرادياً في كل جوانب الحياة[1]، ويتفق ذلك مع مفهوم المنوال الديالِيكتِيكي "الترددي" للثَّقَافَة حيث تسير الثَّقَافَة في نموها وفق حركة ديالكتيكية "ترددية"؛ أي أنها تسير على نحوْ: تقديم لمنهج أو لقِيَم وبالتالي نتاج حضاري، ثم تقديم لنقيض هذه الطرح، ثم تقديم التوفيق أو الخلاصة التفاعلية بين الطرح ونقيضه، ولا تتوقف المسيرة الثَّقَافِيَّة عند هذا الحد؛ ذلك أن المرحلة أو الخطوة الثالثة وهي الخلاصة أو الحصيلة التفاعلية بين الطرح ونقيضه تعتبر نقطة انطلاق جديدة لمرحلة ديالكتيكية "ترددية" جديدة؛ ذلك أن هذا الطرح الفِكْري الجديد المتأتي عن عملية التفاعل بين الطرح الأول ونقيضه يشكل قضية مطروحة جديدة تتلوها قضية مناقضة لها، ثم تأتي في المرحلة أو الخطوة الثالثة الطرح التوفيقي بين القضية الجديدة المطروحة ونقيضتها. وهكذا تستمر الحركة الديالكتيكية "الترددية" دون توقف طالما هناك مؤثرات على الثَّقَافَة وآراء مختلفة. والرفض الثَّقَافِي لا يقتصر على الجانب الفِكْري، بل يتجه نحو الثَّقَافَة بالمعنى الحضاري المادي. فبدون الموقف الرفضي الاحتجاجي ما ظهرت الأجهزة الحديثة بعد القديمة، والتي تمر في هذه المراحل الثلاث الديالكتيكية "الترددية": القبول ثم الرفض ثم الخلوص إلى شئ جديد. والرفضية والتقبلية بمثابة وجهى عملة واحدة؛ ذلك أن الوجود الثنائي وجود حتمي متكامل؛ فرفض اتجاه معين قد يعني قبول نقيضه أو آخر بديل والعكس صحيح[2].

وقد عاشت الثَّقَافَات في العديد من المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في الماضي القريب نوع من التفاعل الديالِيكتِيكي "الترددي" بين القِيَم الموروثة والقِيَم المستحدثة التي نتجت من اشكال التغريب المختلفة، وأوجد ذلك التفاعل الديالِيكتِيكي "الترددي" عدة مواقف تكاملية تمثلت في مجموعة من القِيَم الثَّقَافِيَّة والفِكْرية الإسلاَمِيَّة التي جمعت بين الموروث والمستحدث الغربي المنقول، وفي دورة ديالِيكتِيكية "ترددية" أخرى حدث تفاعل آخر بين الثَّقَافَة الموروثة والثَّقَافَة المستحدثة بشقيها: المستحدث الناتج من التفاعل الأول والمستحدث الناتج من تواجد قِيَم ثَقَافِيَّة مختلفة واردة من خلال الانفتاح الثَّقَافِي العولمي ومن خلال الأشكال المختلفة للتفاعل والتبادل بين الثَّقَافَات على صعيد مختلف المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وتشعبت من تلك الديالِيكتِيكية "الترددية" عدة مواقف من ثَقَافَات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة تجمع ما بين الرفض والقبول للقِيَم الموروثة والقِيَم المستحدثة، وانعكس ذلك الوضع على كل الجوانب

[1] صبري حافظ. دكتور: توفيق الحكيم "تأملات في الأدب والفن"، ١٩٩٨م، ص ٢١٠-٢١١.

[2] يوسف ميخائيل أسعد: الثَّقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ٥١-٥٤.

العملية والتطبيقية في الحضارة المُعَاصرَة ولا سيما العِمَارَة، فجاءت عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة في تنوعها تعكس تنوع المواقف الثَّقَافِيَّة.

خامساً: رؤى فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة تجاه حركة التَوَاصُل

يرى العديد من المُفَكِّرين المعاصرين في العالم بصفة عامة وفي المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة بصفة خاصة أن هناك تفاعلاً فِكْرياً قوياً يدور بين تيارين أساسيين في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، تتولد خلالهما العديد من الرؤى لما يجب أن يكون عليه منطلق الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، فيرى المستشرق الألماني "فريتس شتيبات"[1] أن هناك العديد من المصطلحات التي تطلق على الحركات التي ظهرت في العقود الأخيرة، مثل الأصولية والشمولية والتكاملية والصحوة الإسلاَمِيَّة والبعث أو الإحياء الإسلامي، وجميعها تؤكد على دور الإسلاَم وأهميته في التوجيه الروحي والحضاري، ولكن تعدد الأوصاف والمصطلحات يوحي بقدر غير قليل من الاضطراب في التعريف، مع اعتبار ذلك من الشواهد على وجود تفاعل قِيَمي قوي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة، وهو ما استدعى "فريتس شتيبات" إلى تقييم الدراسة التي قام بها الكاتب الإسلاَمِي "محمد عِمَارَة"[2]، لتصنيف الفئات الفِكْرية في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة من حيث رؤيتها لما يجب أن يكون عليه

---

[1] فريتس شتيبات "١٩٢٣م-...": هو رائد الاستشراق الألماني منذ نهاية الحرب العالمية الثانيـة، رئـيس سابق للمعهد الشرقي ببيروت، لبنان، ١٩٦٣م-١٩٦٨م، عميد معهد العلوم الإســلاَمِيَّة بجامعـة بـرلين الحرة، برلين، ألمانيا، ١٩٦٩م-١٩٨٨م، له العديد من الدراسات الإسلاَمِيَّة والشرقية، أسهم في تأسـيس المركز العلمي لدراسة الشرق الحديث بألمانيا، رأس العديد من اللجان المشرفة علـى دراسـة الـشرق الإسلاَمِي حتى إعلان الوحدة الألمانية ١٩٩٢م-١٩٩٣م، وبالرغم من كونـه غريـب عـن المجتمـع الإسلاَمِي إلا أن له من الأبحاث والأقوال المأثورة ما تشهد على نزاهته وحسن مرجعيته ومنهـا قولـه الشهير "إن المتأمل من الخارج لما يجري في بلاد المسلمين يحسن صنعاً بتجنب التعميمـات الـسطحية المتسرعة التي تصور الإسلاَم في صورة العدو"، انظر: فريتس شتيبات: الإسلاَم شريكاً "دراسات عـن الإسلاَم والمسلمين"، أبريل ٢٠٠٤م، ص ٧-٨، ص ٨٥.

[2] محمد عِمَارَة "١٩٣١م-...": عمل في الدراسات والفَلْسَفَة الإسلاَمِيَّة، وله العديد من المؤلفات فـي ذلـك المجال ولاسيما عن المعتزلة وابن رشد والقضايا والمشكلات العربيـة والإســلاَمِيَّة المُعَاصِـرَة، ولـه مجموعة كبيرة من الأعمال الكاملة لعدد من رواد التنوير مثل رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وجمـال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وعبد الرحمن الكواكبي.

التفاعل بين الماضي والحاضر والمستقبل[1]، فيقسم المجتمع الإسلاَمي من وجهة النظر هذه إلى فريقين أساسيين هما العلمانيين والإسلاميين[2]، ومن حيث التوجهات الفِكْرية الدقيقة للشرائح والفصائل المختلفة لكلا الفريقين، يمكن تمييز العلمانيين إلى ثلاث فئات، وتمييز الإسلاميين إلى أربع فئات وهي:

- **العلمانيون الثوريون:** وهم لا يقفون عند حدود المطالبة بالفصل بين الدين والدولة، فلهم فلسفات مادية ذات نزعات إلحادية تهدف إلى اقتلاع الدين والتدين من المجتمع بأسره، فالخلاف بينهم وبين باقي مُجتمَعاتهم الإسلاَميَّة في أصول الفِكْر وليس في فروعه، ومع هذا فلا يمكن للمجتمع الإسلاَمي أن يتجاهل الدور الذي يمكن لهذه الفئة الفِكْرية أن تلعبه داخل الجوانب التطبيقية لأي منهج لتفعيل التَواصُل الفِكْري في المجتمع الإسلامي.
- **العلمانيون الداعون بوعي إلى تبعية المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة للغرب:** وهؤلاء قد يدعون إلى استقلال المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة سياسياً، أو اقتصادياً، ولكنهم يعادون الاستقلال الفِكْري، والاستقلال الحضاري، واستقلال الهوية، ويدعون إلى استقلال المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة عن تراثها وعن مدّوناتها الإسلاَميَّة، لإلحاقها بالركب الفِكْري والحضاري الغربي، وهؤلاء يعتبرهم الكاتب الإسلاَمي محمد عِمَارَة والمستشرق الألماني فريتس شتيبات أعداء الفِكْر والحضارة الإسلاَميَّة، وعملاء للفِكْر والحضارة الغربية.

---

[1] دراسة محمد عِمَارَة انظر: محمد عِمَارَة: الحوار بين العلمانيين والإسلاميين، سبتمبر ١٩٩٠م، ص ٩٤-١٠٥.

دراسة فريتس شتيبات التقييمية انظر: فريتس شتيبات: العلمانيون والإسلاميون "محاولة مصرية لتصنيفهم"، ١٢ أبريل ١٩٩١م.

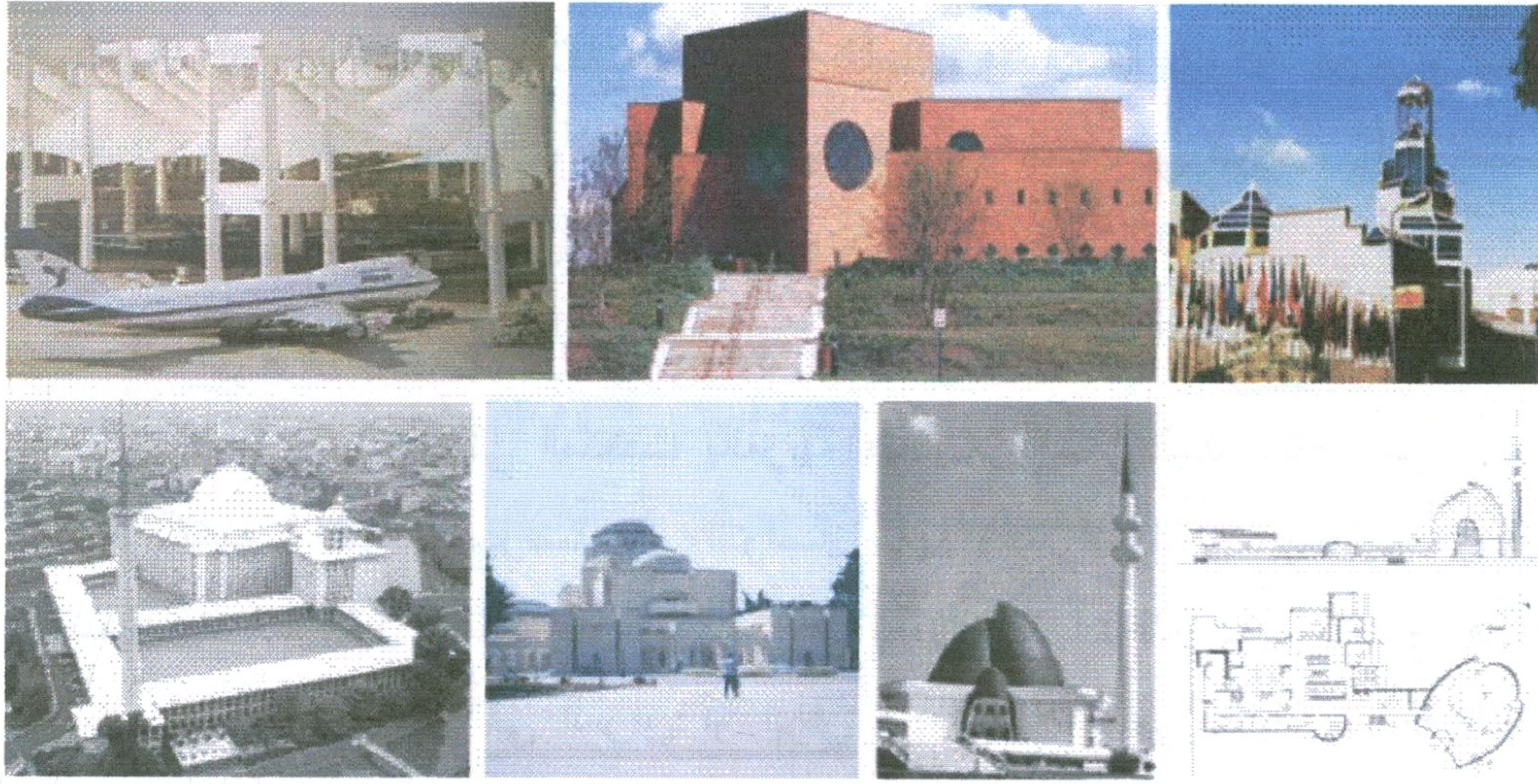
[2] مصطلح "الإسلاميين" هو مصطلح قديم الاستخدام في الفِكْر الإسلامي، وقد ورد في عنوان الكتاب الشهير لأبي الحسن الأشعري "مقالات الإسلاميين"، وفي كتاب آخر بنفس العنوان للإمام أبي القاسم البلخي، وهو واحد من أئمة المعتزلة، وكلاهما يتحدث عن الجماعات والفرق الفِكْرية الإسلاَميَّة التي تمثل تيار الفِكْر الإسلامي، ولا زال المعنى حتى الآن يحمل ذلك المفهوم في معظم الأعمال الفِكْرية، ويعبر عن الجماعات والفرق التي تعمل على إعادة الصبغة الإسلاَميَّة والمعايير الإسلاَميَّة لتحكم تصورات الفِكْر والظواهر الحضارية في حياة المجتمع الإسلامي، انظر: فريتس شتيبات: الإسلاَم شريكاً "دراسات عن الإسلاَم والمسلمين"، أبريل ٢٠٠٤م، ص ٧-٨، ص ٨٦-٨٧.

- **العلمانيون الوطنيون والقوميون الداعون إلى فصل الدين عن الدولة:** وهم متأثرون بالفِكْر الغربي إلى درجة أن معتقداتهم تنطلق من أن الحضارة الحديثة لا يمكن أن تتم إلا على النحو العلماني الذي قامت عليه حضارة الغرب، وهم بذلك يختلفون عن باقي مُجتَمَعَاتهم الإسلاَمِيَّة في فروع الفِكْر وليس في أصوله.
- **الإسلاميون النصوصيون:** وهم كما عرفهم الكاتب "محمد عِمَارَة" الذين لا يرون أبعد من ظواهر النصوص وحرفيتها، ويتعاملون مع التُرَاث الفِكْري بنفس القدسية التي يتعاملون بها مع النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة، فيعيشون الماضي أكثر مما يعيشون الحاضر، فهم بذلك يقللون من دور العقل المعاصر.
- **الإسلاميون المغالون والثائرون على تيارات التغريب:** وهم الذين رفعوا شعارات مثل "التكفير" و"الجاهلية" وحكموا بها على مُجتَمَعَاتهم الإسلاَمِيَّة أو على نظمها، فهذا الاتجاه يمثل رد الفعل المغالي والغاضب على تيارات التغريب، وهو مع كل اتهاماته للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة عاجز عن تقديم البديل العملي للنموذج الغربي.
- **حركات الاعتدال الإسلاَمِيَّة الكبرى:** هيَ حركات يقترب موقفها من موقع "الوسطية الإسلاَمِيَّة" التي تمثل منهج الإسلاَم في التعامل مع فِكْر الغير، مصداقاً لقوله تعالى "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..."[1]، ويرى الكاتب "محمد عِمَارَة" أن من بين هذه الفئة مُفَكِّرين وعلماء متميزين، إلا أن الالتزام التنظيمي أو الحزبي لديهم أوجد حاجزاً بينهم وبين باقي فئات مُجتَمَعَاتهم الإسلاَمِيَّة.
- **حركات الاجتهاد والتجديد للحضارات الإسلاَمِيَّة:** وهي فئة متميزة من فئات الفِكْر الإسلامي، وهي إن كانت لم تتبلور بعد كتيار واحد منظم إلا أنها استطاعت _من خلال نشر الكثير من الأعمال الجادة في العقود الأخيرة_ أن تثبت إبداعها واجتهادها وتجديدها في مجالات الفِكْر الإسلامي، ومنها من يحاولون في شتى المجالات الحضارية التطبيقية إعادة صياغة الإسلاَم كنموذجا وخياراً حضارياً بديلاً للنموذج الغربي الذي شاع في العصر الحديث.

ويرى كلاً من الكاتب الإسلاَمِي "محمد عِمَارَة" والمستشرق الألماني "فريتس شتيبات" أن هناك ضرورة لتفعيل الحوار بين الفريقين "العلمانيين والإسلاميين" من أجل تحقيق أي

[1] القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة البقرة، من الآية ١٤٣.

مشروعات حضارية تعمل على رُقِيّ المُجتَمَعَات الإسلامِيّة[1]، فالتَوَاصُل الذي تطالب به الفئات الإسلامِيّة الأربعة _على اختلاف رؤيتهم لمفهومه_ لا يمكن له أن يتم في معزل عن المجتمع بما فيه من فئات علمانية، فالجوانب التطبيقية للتَوَاصُل ليست مجرد فِكْر إسلامِي ينتهي عند العقائد والعبادات، بل يمتد إلى كل نواحي الحياة وتطبيقاتها الحضارية، وبالتالي فاحتكاكه مع كل فئات المجتمع أمر مفروغ منه، فمن هذا المنطلق يجب دراسة التَوَاصُل الثّقَافِي جنباً إلى جنب مع دراسة التَوَاصُل العقائدي، وذلك على المستوى الزماني والمستوى المكاني، حتى يمكن تحديد أي مناهج علمية منشودة لتفعيل التَوَاصُل الفِكْري على أي مستوى تطبيقي داخل المُجتَمَعَات الإسلامِيّة، بما في ذلك المنهج العلمي لتفعيل التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثّقَافِيّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري للعَمَائِر المُعَاصِرَة والمُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلامِيّة.



٤٠٥ بالرغم من أن مفهوم التَوَاصُل لا يعني التقيد بمُفْرَدَات التُرَاث إلا أن بعض المِعْمَاريين قام بدمج مُفْرَدَات أو مواد أو مناهج التُرَاث داخل إطار تَوَاصُلي لزيادة التَعْبِير عن التَوَاصُل خلال التَعْبِير عن الارتباط بالماضي، نماذج من قصر الفنون بدار الأوبرا المصرية، المركز الإسلامِي بانديانا، أمريكا، مطار الحجاج بالسعودية، المركز الإسلامِي بزغرب، كرواتيا، دار الأوبرا المصرية، مسجد الاستقلال بجاكارتا، أندونيسيا[2].

١ فريتس شتيبات: الإسلام شريكاً "دراسات عن الإسلام والمسلمين"، أبريل ٢٠٠٤م، ص٩٠-٩٢.

٢ Holod, Renata & Hasan-Uddin Khan: The Mosque and the modern world "architects, patrons and designs since the 1950s", 1997, p64, 201, 218.

٤-٥-٢ التَوَاصُل العقائدي

والتَوَاصُل بصفة عامة جوهره الارتباط بين فِكْر وآخر، ومن ذلك المضمون فالارتباط القوي القائم بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة خلال العقيدة يمثل نوعاً مميزاً من التَوَاصُل وهو التَوَاصُل العقائدي، فما بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة من ارتباط فِكْري يقوم في الأساس على الارتباط الديني ثم مجموعة أخرى من النواحي الثَّقَافِيَّة التي قد تكون موجودة بين المُجتَمَعَات المتجاورة أكثر من وجودها بين المُجتَمَعَات المتباعدة، فالفِكْر الشيعي الإمامي في النجف بالعراق وفي ايران، والفِكْر الزيدي في بلاد المغرب العربي واليمن، والكيسانية والمختارية والسبئية باليمن، والرافضة بجنوب لبنان والهند والعراق، والبهرة في الهند وباكستان وأفغانستان، والإثنى عشرية، والجبرية، والإسماعيلية، وغيرهم الكثير، كلهم متَوَاصُلون مع الفِكْر الأزهري السني في مصر، وإن كان هناك بعض الاختلافات المذهبية والتي قد ترجع لاختلافات ثَقَافِيَّة في الأصل، إلا أن ما بين تلك الفرق وبعضها البعض هو نوع من التَوَاصُل الفِكْري العقائدي لاتفاقهم جميعاً في جوانب دينية عقائدية أهم تمثل أساس الدين الإسلامي.

وهذه المعنى يؤكد وجود دوائر حضارية فِكْرية وعقائدية متمايزة ومتَوَاصِلة داخل العالم الإسلامي، ففي العالم السني المتحدث بالعربية هناك من يسعى ليعلم ويتعلم من الإنتاج الفِكْري الشيعي الفارسي حرصاً على التَوَاصُل معهم واستزادة الفِكْر الإسلاَمِي من قبل المنتمين له لا من قبل المستشرقين، حيث تترجم بعض الكتابات للعربية، والإنتاج الفِكْري الإسلاَمِي الأسيوي سواء في العراق أو إيران في المقابل يسعى لتقليل مساحة الجهل بالآخر السني العربي[١]، وبالرغم من التباينات الفِكْرية بين تلك الفرق إلا أن هذا الترابط الفِكْري الجزئي من خلال جانب كبير من الفِكْر وهو جوهر الدين يمثل قِيمة كبيرة في درجة ومستوى التَوَاصُل العقائدي على مستوى العالم الإسلامي.

٤-٥-٣ التَوَاصُل الثقافي

والتَوَاصُل الثَّقَافِي هو ما يحدث من تَوَاصُل خلال ثَقَافَة بعينها وداخل مجتمع بعينه، فيكون بين مراحلها، ونتيجة لارتباط مرحلة ثَقَافِيَّة ما بأخرى تالية لها أو سابقة لها، والتَوَاصُل الثَّقَافِي نتيجة تلقائية لدخول أفكار جديدة إلى المجتمع مع وجود أفكار راسخة ذات ثقل في

---

١ محمد دكير: محنة التُراث الآخر "النزعات العقلانية في الموروث الإمـــامي"، www.alminhaj.org، ١١/ مارس/ ٢٠٠٤م.

الفِكْر الأصولي للمجتمع، ومن هذا المعنى فأغلب المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة ذات طبيعة تَوَاصُلية في فِكْرها، فالدين الإسلاَمِي يربط بين المراحل الثَقَافِيَّة والأفكار الجديدة تأتي من التفاعلات الحضارية والثَقَافِيَّة سواء فيما بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة وبعضها أو من خلال التفاعل العولمي.

٤-٥-٤ ركيزة لمفهومي التَوَاصُل على مستويي الزمان والمكان من خلال مفهومي التَوَاصُل العقائدي والتَوَاصُل الثَقَافِي في عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة

يرتبط الفهم السليم لمفهوم التَوَاصُل بصفة عامة بالفهم السليم لما يجب الربط بينه من قديم ومن جديد ومن مستقبلي لمجتمع أو لعدة مُجتَمَعَات تربطها صلة معينة مثل الدين أو الجوار، وبالتالي يختلف مفهوم التَوَاصُل باختلاف مفهوم الحصيلة الفِكْرية في الأزمنة الثلاثة، وبطبيعة الزمن فالحصيلة الفِكْرية للحاضر هي محل العمل، والحصيلة الفِكْرية للمستقبل هي محل الهدف، أما الماضي فتختلف حصيلته من مجتمع لآخر ليس فقط من خلال الكم ولا من خلال الكيف، ولكن من خلال المنشأ، فالتُرَاث وهو جملة خبرة الماضي يختلف مفهومه في الفِكْر الإسلاَمِي عن مفهومه في أي فِكْر آخر ولاسيما الفِكْر الغربي، فالقرآن والسنة بمعناهم الشامل "وهما أعظم ميراث للمسلمين" ليسا محل الأخذ أو الترك، أما أي تُرَاث آخر كالتُرَاث الغربي هو في النهاية إنتاج إنساني يجوز فيه الأخذ ويجوز فيه الترك[1]، فمفهوم التَوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة هو موضوع يتعلق بمفهوم الثابت والمتغير في الفِكْر الإسلامي، وليس معنى ماسبق أن التُرَاث الإسلاَمِي تُرَاث ديني فقط بمفهوم اللاهوت المسيحي، فقد تميز التُرَاث الإسلاَمِي بالجمع بين ثلاثة خصائص جوهرية فيه هي:

- **أصول العقيدة كالتوحيد:** وهو أمر ثابت ولا يقبل أن يتغير أو يتبدل.
- **علوم الكلام والفَلْسَفَة الإسلاَميَّة والفقه والدراسات الاجتماعية:** وهي مجموعة الاجتهادات والممارسات والتوجيهات التي عرفها المسلمون خلال تطبيق منهج الإسلاَم على المجتمع، وهو أمر يجوز فيه التطوير والبلورة ليحل المشاكل ويوفي بالمتطلبات، ويجيب عن الاستفسارات في الحاضر والعصور القادمة دون الإخلال بأي أسس عقائدية تمثل القِيَم العليا.

[1] أنور الجندي: المُعَاصَرَة في إطار الأصالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص٣-٥.

- **العلوم والفنون التطبيقية التي عبرت عن التُرَاث الفِكْري في صور مادية حضارية:** وهو ما يقبل التغيير والتطوير ليلائم المتطلبات المادية لكل عصر.

فالتُرَاث الإسلَامِي على هذا النحو يؤثر على مفهوم التَوَاصُل الفِكْري فيربطه في نواحي الثبات بأسلوب الالتزام وفي نواحي التغير بأسلوب المرونة، فلا قِيَمة لالتزام المِعْمَارِيين المعاصرين بنقل التُرَاث والسير في كنفه، وعمل نسخ جديدة منه، فلن يساعد ذلك على خلق طابع قومي للعِمَارَة، ولا يمثل ذلك النقل تَوَاصُلاً مع الماضي، وذلك مع أن فهم التُرَاث أمر هام وجوهري في عملية التَوَاصُل إلا أنه قد يساء استعماله إذا إنتهى الموضوع عند مجرد التقليد والنسخ، وعلى ذلك فالتراث، على قدر ما يلهم به من أمور لها صلة بالطابع القومي على قدر ما قد تؤدى إلى نتائج مزيفة، وبخاصة إذا أسئ استخدامها[1]، ويقتضى التَوَاصُل وجود عاملين جوهريين هما:

- فهم للماضى ونتاجاته، وفهم النتاجات يأتي على مستويين هما فهم النتاج بصورته النهائية، وفهم الدوافع وراء النتاج وعوامل ظهوره وتبلوره.
- فهم للزمن الحاضر بتقنياته الحديثة وعلومه وفنونه الحديثة.

ثم وجود عاملين مكملين لاستقامة الفِكْر التَوَاصُلي هما:

- وضع المبادئ السليمة للثابت والمتغير من القِيَم الفِكْرية والثَّقَافِيَّة بين زمن لآخر.
- وضع صياغة للرؤى والأهداف المُستَقْبَلِيَّة.

فإذا ما توفر العاملان السابقان وتوفر المجتمع الذى لديه الاهتمام بإظهار الشخصية القومية والحفاظ عليها، فإن السبل لتحقيق ذلك ستتيسر وأول خطواتها النهل من فَلْسَفَة التُرَاث عند عمل منتج الزمن الحاضر باستخدام التقنيات والعلوم والفنون الحديثة، ويكون إتقان العلوم والفنون الحديثة هو الوسيلة المنطقية لتطوير منتج التُرَاث دون نقله للحفاظ على مبدأ تطور الشخصية وليس استنساخها، ويكون دور الماضى هو تأسيس الحاضر وتوجيهه ودعمه بالخبرة، فيكون الزمن الآتي أفضل من الزمن الماضي بما فيه من علوم وتحديثات وليست تغييرات، فالتَوَاصُل هو الأداة التي من خلالها يمكن للتُرَاث أن يض[illegible] أشياء جديدة من صنع الأحياء[2].

---

[1] محمود البسيوني. دكتور: الفن في تربية الوجدان، ١٩٨١م، ص ١٥٠.

[2] يحيى عبد الله. دكتور: من التراث، ١٩٨٨م، ص ٣٩.

تنقسم التغيرات الحادثة خلال زمن ما إلى تغيرات سلبية أو إيجابية، ويمثل التّوَاصُل جانباً ذا قِيَمة كبيرة من الجزء الإيجابي في ذلك التغير الحادث خلال أزمنة متتالية، حيث يمثل التّوَاصُل الجزء الإيجابي الذي يسير في تسلسل معين وفي اتجاه محدد المعالم[1]. ومفهوم التّوَاصُل الزماني يحتوي في داخله مفهوم الطابع، فالطابع يعنى السجية التي فطر عليها الإنسان، أي التلقائية بلا انفصال أو إملاء، والطابع المِعْمَاري يتمثل من تكون التلقائية النابعة من البيئة، مما ينتج عنه أشكالاً مِعْمَارية تتكيف مع ظروف البيئة معبرة عن ثقافة وظروف الإنسان فيها، أي معبرة عن سجية الإنسان في تلك البيئة[2]، وهكذا يصبح أكيداً ان الطابع يتكون ويظهر في ظروف التّوَاصُل.

والتّوَاصُل العقائدي بين المُجتمَعَات الإسلاَميَّة يعبر عن الارتباط بين أماكن متباينة من العالم هي أماكن المُجتمَعَات الإسلاَميَّة، والتّوَاصُل الثقافي في داخل كل مجتمع يعبر عن الارتباط بين أزمنة متتالية من تاريخ كل جماعة ومن تاريخ الأمة الإسلاَميَّة كلها، ولا شك أن التعامل مع التُرَاث بالمفهوم التّوَاصُلي هو المدخل الأصوب لوضع الحلول لمشكلة فقدان الهوية، إذ يرى العديد من المِعْمَاريين والمنظرين أن العِمَارَة الحديثة سقطت لإهمالها الإنسان وعاداته وتقاليده وأفكاره وتراثه، وأسقطت من حسابها المحيط العمراني، فقد خرجت بما لا يليق من أعمال مِعْمَارية لا تتناسب مع المحيط الأصيل للمكان، فنتج نوع من التنافر بين المنتج المُعَاصِر والمنتج التراثي الأصيل، وترددت أقوال حول خلو عِمَارَة بعض المدن الإسلاَميَّة الهامة ومنها القاهرة من الذوق المِعْمَاري وتنافرها مع بعضها البعض، فاتجه بعض المِعْمَاريين إلى العِمَارَة الشعبية والتُرَاثِيَّة وعلى رأسهم حسن فتحي، وقد أنتج ذلك التباين في الفِكْر المِعْمَاري عدة توجهات نحو التكامل بين العِمَارَة التُرَاثِيَّة أو الشعبية والعِمَارَة الحديثة[3]، وتباينت تفاعلات المِعْمَاريين مع التراث، وتباينت توجهاتهم الإحيائية، الأمر الذي دعا العديد من النقاد ومنظري العِمَارَة إلى طرح التساؤلات حول مدى صحة ما يدور من تفاعلات مع التراث.

وقد أكدت العديد من المؤتمرات المِعْمَارية في المُجتمَعَات الإسلاَميَّة أن:

---

[1] يحيى الزيني. دكتور: حوار مباشر بمسكنه بالزمالك، الخميس ٢٧/مايو/٢٠٠٤م.

[2] ألفت حمودة. دكتور: الطابع المِعْمَاري بين التأصيل والمُعَاصَرَة، ١٩٨٧م، ص ١٨.

[3] علي رأفت. دكتور: العِمَارَة المُعَاصَرَة... إبداع فني أم فوضى تعددية ؟، ٢/٧/١٩٩٦م.

- القضية الهامة التي تواجه المِعْمَارِى في العالم الإسلاَمِيِ هي استعادة جوهر حضارته المتواجدة والمتوارثة داخل ذاته وليس فقط تعامله مع معطيات العصر، مع استشعار مستقبليات الحياة والتعامل من أجلها.
- أن هناك ضرورة لوجود دور أساسى للمِعْمَارِى والمخطط العمرانى فى التنمية المتَوَاصِلَة التى تحفظ حق أجيال قادمة فى مولدات التنمية المُسْتَقْبَلِيَّة"[1].
- ليس المراد من مفهوم التَوَاصُل هو التعثر فى قضايا قديمة مستهلكة والعزوف عن متابعة القضايا المُعَاصِرَة والحيوية وعودة الجدل إلى قضايا سبق حسمها خلال مطلع القرن والقرن الماضي، فإذا كان من المفيد المراجعة للأفكار بين وقت وآخر، فيجب التفريق بين المراجعة والبدء من جديد حتى لا يتم إهدار للوقت ولجهود جيل من الرواد الذين قدموا جهدهم وخبراتهم لأجيال لاحقة[2].

٤-٥-٥ مفهوم التَوَاصُل بين القصد والتلقائية

إن التَوَاصُل المِعْمَارِي أو الحضاري المستند على التَوَاصُل الفِكْري يكون على صورتين تمثلان ترجمة طبيعية لوضع الفِكْر في الماضي ووضعه في الحاضر، وما يستجد على كليهما من أمور تدفع المُفَكِّرين تجاه المستقبل أو تجاه الماضي دعماً لأي من القطبين، وقد يسير الأمر في تلقائية ومباشرة طبيعية فتتطور العلوم وتتطور الأفكار، ويبقى من الماضي ما يستحق البقاء، ويدخل من الحديث ما له من القوة والصحة ما يليق بالتواجد، وبهذا المعنى يمكن تقسيم التَوَاصُل إلى نوعين هما:

- **التَوَاصُل الطبيعي:** وهو ما كان نتاجاً طبيعياً لاتصال الفِكْر الإنساني، وهو ذلك التَوَاصُل الحادث في تاريخ أي جماعة دون تأثير يقصد به الارتباط بالماضي بأي طريقة كانت، أو تحت تخطيط معين، وهو ما يتم باتساق متسلسل، وباستهداف دائم للتطوير المستقبلي، ودون قصد للتَوَاصُل في حد ذاته، ودون استهداف لإبقاء أو حذف قِيَم، أو أفكار من الماضي، فهناك حذف، وإضافة، وتطوير لقِيَم وأفكار، كالتَشْكِيلات المِعْمَارِية، تحدث بصورة طبيعية، وتلقائية، وغير مقصودة، فيكون

---

[1] اتحاد المِعْمَارِيين المصريين: إعلان القاهرة ١٩٩٤، ٢٦-٢٧ / ديسمبر ١٩٩٤م.

[2] يحيى حقي: هموم ثَقَافِيَّة، ١٩٨٦م، ص ٥٨٧.

الحذف، والإضافة، والتطوير للأفكار نتيجة الحذف، والإضافة، والتطوير لما يقابها من قِيَم فِكْرية وثَقَافيَّة.

- **التَوَاصُل المستهدف:** وهو ما كان نتاجاً لتخطيط معين أو لتفعيل فِكْر معين يخشى عليه من الاندثار في ظل تفاعلات فِكْرية أخرى، وهو قصد التَوَاصُل والعمل من أجل ربط الفِكْر المُعَاصِر بفِكْر ما يسبقه لتحقيق هدف مستقبلي، وهو والسير في خطاً قد سبق لها آخرون، وهو يهدف إلى دعم اتصال الفِكْر الإنساني، ويجب لتحقيق التَوَاصُل السير وفق خطط مرسومة من قبل، وهو غالباً ما يحدث من ردود أفعال فِكْرية تجاه قضية غياب التُرَاث في الفِكْر المُعَاصِر عند حدوث إسراع مبالغ فيه في التطور القِيَمي أو التغير الحضاري، أو تجاه قضية غياب التطلعات المُستَقْبَلِيَّة في الفِكْر المُعَاصِر عند حدوث مبالغة في الميل تجاه الماضي، فترسم المناهج والأفكار التي تعمل على الربط المتسلسل السليم بين الماضي والحاضر والمستقبل، والذي يختلف عن نظريات إحياء التراث، فالتَوَاصُل يؤسس نظريته على حياة التُرَاث وليس موته الذي يستتبع ويستصحب الإحياء؛ فالتُرَاث في نظرية التَوَاصُل هو مُعَاصَرَة معاشة للواقع الحاضر ترتكز وتستند وتتشكل نقاط بداياتها على فِكْر قد بدأه السلف ويتَوَاصُل المعاصرون في استكمال بنائه، والتَوَاصُل بهذا المنطق لا يؤسس نظريته على أساس الجمع بين النقيضين "الماضي والحاضر" كعنصرين مختلفين يجب إيجاد التكامل بينهما؛ بل يؤسس النظرية على أساس استمرارية الماضي والحاضر التي يجب تفعيلها، فالماضي والحاضر في تلك النظرية كيان متصل، فالماضي قد كان حاضراً، والحاضر سيصبح ماضياً، وهكذا فإظهار التَوَاصُل يعتمد على إدراك وتفعيل التسلسل الفِكْري الثَّقَافِي خلال الزمان والمكان، وليس باستخلاص الأفكار على أنها نقاط منفصلة تستوجب الجمع بطريقة ما كما في نظرية الإحياء، فوجود التَوَاصُل يرتبط بوجود المنطق الذي يجب أن يتطور به التُرَاث ليصبح حاضراً يعايش في الظروف الحضارية المُعَاصِرَة.

٤-٦ الرؤى السابقة لمفهوم التوَاصُل الزماني "مفهوم الإحياء"[١]

إن عملية اتخاذ الأساليب التي من خلالها تتم عملية الربط الفِكْرِي بين التُرَاث والمُعَاصَرَة كمفاهيم إحياء التراث، إنما تهدف في جوهرها إلى الخروج من القطيعة التاريخية أو الانفتاح الكامل على التاريخ، فمن خلال مفاهيم الربط الفِكْرِي بين التُرَاث والمُعَاصَرَة تكون كلمة تُرَاث تعني الحداثة أكثر مما يعنيه مفهومها الشهير الذي أفرز الطراز الدولي، فهي تطور مستقبلى لتلك الحداثة، ولقد عبر بعض المُفَكِّرين عن مفاهيم الربط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة مثل مفهوم عِمَارَة مابعد الحداثة بأنها ".. تآخى الحداثة والتراث.."[٢]، أو بالقول أن مصير الحداثة هو العودة إلى التراث، وأن التاريخ الحضاري يتكون من مجموعة أدوار، يتناوب فيها التُرَاث مع الحداثة، ولقد أوضح هذا المآل العديد من الفلاسفة مثل نيتشه وهيدغر[٣].

ويطرح ما سبق أهمية وجود للتُرَاث في الحياة المُعَاصَرَة، فيتمثل مفهوم الإحياء في إعادة استخدام النتاج التراثي على المستوى الثَّقَافِي والحضاري، وليس لعملية الإحياء شكل ثابت أو تصور وحيد لإعادة الاستخدام للنتاج التراثي، ولكن الارتباط بالتُرَاث كعنصر حاكم وفعال في عمليات التفاعل الحضاري بصفة عامة والتَشْكِيل المِعْمَارِي بصفة خاصة هو المحور الرئيسي لعملية الإحياء[٤]، فيعني الإحياء المِعْمَارِي الاسترجاع الكامل أو الجزئي لرموز أو مفاهيم أو أفكار وحلول مِعْمَارِية قديمة، وإعادة دمجها في التَشْكِيل المِعْمَارِي المُعَاصِر بصورة ما تخضع لتصور المِعْمَارِي عن مفهوم عملية الإحياء. ولا شك أن ذلك يستوجب الفهم العميق لجذور الفِكْر المِعْمَارِى فى العصور التى ازدهر فيها والتي تمثل التراث، وهذه الجذور تكون المحصلة الشاملة للثَقَافَة والحضارة وروح العصر "ديانة، ثَقَافَة، اقتصاد...إلخ" مع المؤثرات الطبيعية المختلفة من مناخ وطبيعة جغرافية ومواد إنشاء متوفرة وغير ذلك. وينشأ منهج التشكيل المعماري عند انصهار هذه المؤثرات

---

١ هذه الرؤى هي تفاعلات مقصودة تهدف إلى الربط الفِكْري بين التُرَاث والمُعَاصَرَة، وهي في ذلك الأمر كالتوَاصُل الزماني المقصود.

٢ ورد ذلك التَعْبير على لسان Poulot P.، انظر: عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثــة والتُــرَاث فــي العِمَارَة العربية الإسلاَمِيَّة، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٨م.

٣ عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثة والتُرَاث في العِمَارَة العربيــة الإســلاَمِيَّة، أكتــوبر / ديــسمبر ١٩٩٨م.

٤ يوسف ميخائيل أسعد: الثَقَافَة ومستقبل الشباب، ١٩٨٤م، ص ٧٩-٨١.

جميعها، وهو أحد الأشكال المرئية التى أفرزتها الحضارة، وكذلك ينشأ للتشكيل المعماري مجموعة من الصفات المميزة، والتي عادةً ما تعكس السمات القوية المشتركة في المنهج التشكيلي بمختلف تطبيقاته في مختلف الأقطار التي شاركت في تكوين الحضارة[1]. ومعنى ذلك أن المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة التي تهدف إلى إحياء تُرَاث قديم بها يجب أن تكون لا زالت محافظة على جزء كبير من مقومات الحضارة التي نشأ فيها هذا التراث، أو على الأقل يكون هناك ما يساعد على نمو هذه الحضارة فى البيئة الجديدة، فمثلاً في عصر النهضة عندما ظهرت العمائر الكلاسيكية كان هناك ترجمة لكل الأعمال الأدبية والفلسفية من الحضارة اليونانية القديمة والتي كانت الأساس الذي تطورت منه جزء كبير من الثَّقَافَة الغربية في ذلك الوقت. وعلى ذلك فلقد كان طراز عصر النهضة امتداداً لثَقَافَة تواجدت في أزمنة سابقة، ولذلك فقد كانت النسب والأشكال المستعملة امتداد للنسب والأشكال القديمة. وعلى عكس ذلك لم ينجح إحياء المنهج التشكيلي للعمارة الفرعونية لأن التُرَاث الفرعوني كان نتيجة لحضارة وفِكْر لم يعد لهم امتداد حالياً، وذلك على الرغم من عظمة هذا التُرَاث وطابع القوة التي تمثل فيه، ولكن هذا لم يمنع نجاح بعض الأمثلة في فن النحت لأن التطبيق كان في مواضيع أغلبها يحتاج لقوة التَعْبِير عن التُرَاث القديم. أما في حالة التُرَاث الإِسلاَمِي في العِمَارَة فإن جزءاً كبير من الثَّقَافَة والفِكْر المُعَاصِر أساسه العقيدة والفِكْر الإسلامي، وعلى ذلك فإن إحياء مثل هذا الفِكْر فى العِمَارَة لم يكن غريباً على الفِكْر المِعْمَارِي المعاصر[2].

والإحياء يعني أن يستلهم من التُرَاث مواقف أو أفكار أو قِيَماً تدمج في الأحوال الراهنة التي أسهم العالم الحديث في تَشْكِيلها أسهاماً حاسماً، وذلك يكون بانتقاء المواقف والمفاهيم من التُرَاث وإعادة صياغتها في الحياة المُعَاصرَة، وجعلها نمطاً سلوكياً أو ذهنياً للحضارة، كمفهوم العدالة التي جسدها بعض الخلفاء، أو المفاهيم والفضائل الخلقية التي صاغها فلاسفة الأخلاق وبعض المتصوفة، أو قِيَمة الحرية التي تعلقت بها بعض الحركات الثائرة علي استبداد بعض العصور والأنظمة، أو قِيَمة الديمقراطية التي تمثلت في الشورى الإِسلاَمِيَّة، أو المساواة التي أقرها الدين وانعكست في سياسة بعض الحكام والولاة المسلمين ...إلخ.

---

[1] علي بسيوني. دكتور: قضية التُرَاث في الحضارة، ١٩٨٣م، ص ٦.

[2] علي بسيوني. دكتور: قضية التُرَاث في الحضارة، ١٩٨٣م، ص ٦.

وهكذا فهناك مجموعة من المناهج والمفاهيم النظرية المتبعة للوصول إلى الأطر العامة لمناهج الربط الفِكْري بين التُرَاث والمُعَاصَرَة، وتسعى تلك المفاهيم لصياغة علاقة ما بين القِيَم التُرَاثِيَّة والقِيَم المُعَاصَرَة على المستوى الثقافي، ولصياغة نتاج حضاري مُعَاصِر يمثل انعكاساً لتلك العلاقة على المستوى الحضاري ومن ثم المِعْمَارِي، وتتنوع وتتباين تلك المفاهيم بين الإحياء للتُرَاث والتَوَاصُل معه في الزمن المُعَاصِر خلال تدرج يتيح ويعكس تباين في المنتج الحضاري بصفة عامة والمِعْمَارِي بصفة خاصة.



٤٠٦ نماذج من التجارب المصرية لعملية إحياء التراث، مباني إدارة الأزهر، دار الإفتاء المـصرية، مشيخة الأزهر، جامعة الأزهر، الحديقة الثَّقَافِيَّة بالسيدة زينب، مصر.

٤-٦-١ عناصر رؤى إحياء التراث

تشترك رؤى الإحياء للتُرَاث في العديد من المبادئ الفِكْرية الجوهرية التي يتشكل منها المفهوم العام للرؤية العاملة على الربط الفِكْري بين التُرَاث والمُعَاصَرَة، وتأتي تلك المبادئ على مرحلتين أساسيتين هما:

أ- قراءة واستلهام القِيَم من التراث

ب- بعث القِيَم التُرَاثِيَّة

وبذلك فإن دراسة القِيَم التُرَاثِيَّة وانعكاساتها خلال التَشْكِيلات المِعْمَارِية التي ترتبط بتُرَاث المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة هي عامل أساسي يمثل المنطلقات الأولية لرؤى إحياء التُرَاث في العالم الإسلامي، ثم يتم بعد ذلك تناول تلك التَشْكِيلات والتعامل معها على حسب منهج كل رؤية من رؤى إحياء التراث.

٤-٦-١-أ قراءة واستلهام القِيَم من التراث

إن عملية القراءة والاستلهام من التُرَاث تبدأ بالنظر في وظيفة التراث، ومن ثم التعامل معه وذلك من خلال مفهومين أساسيين هما:

- **المفهوم الأول للقراءة:** والذي يعبر عن سلفية مطلقة فيقوم ذلك المفهوم على أن هناك حضارة متكاملة قد تشكلت في الماضي، وأتت ثمارها في هيئة الحضارة الإسلاَميَّة الماضية، وأن هذه الحضارة بمضمونها التراثي ليست مجرد إنجازات عادية عارضة "علي الرغم مما فيها من عارض"، وإنما هي في صميمها روح ونمط في التفكير والفعل والعيش، وقد أثبتت بلا نزاع جدراتها في حياة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة كلها.
- **المفهوم الثاني للقراءة:** والذي يعبر عن منطق متجدد للأفكار، فهو مفهوم تخطي الإنسان المعاصر لحدود العصور السالفة، وإمكانية تجاوز الماضي، وبناء جديد للفكر بتحريره من قيود القديم والتقليد، وأطلاق قدرات الزمن المعاصر ليتسنى للإنسان تحقيق كل ما ينتظر منه مما لم يكن بالماضي، فمهمة فحص ودراسة التُرَاث المِعْمَاري بهذه الطريقة تتطلب بلورة منهج علمي يستطيع أن يتجاوز أطر وجهات نظر السلفيين التي تكتفي بدراسة التُرَاث باعتباره جزءاً من الماضي[١].

وهكذا فعملية القراءة الاستلهام من التُرَاث هي عملية تأتي على شاكلتين الأولى هي النقل الحرفي أو شبه الحرفي، والثانية هي إعادة صياغة أو عمل تصور جديد لمُفْرَدَات التراث. ومنطق الاستلهام بشاكلتيه هو دعوة العقل المُعَاصِر إلي قِيَم تُرَاثِيَّة، وبهذا التصور فإن عملية "الاستلهام" ليست إلا عملية "توسيع" لقِيَم الحاضر، بإسقاط غطاء تراثي عليها، فالذي يحدث عملياً أن الحاضر يصبغ بتلك القِيَم، فتصبح مُعَاصَرَة، ثم يكون الحاضر هو الذي يفرض قِيَمه ويلزم بها[٢].

إن عملية قراءة التُرَاث والتعرف على القِيَم التي يحتويها هي أولى العمليات التي يجريها المِعْمَاري للقيام بعملية الإحياء، ولا تنحصر القراءة على استيعاب مجموعة محددة من القِيَم التي يستعان بها في عملية التَشْكِيل المِعْمَارِي، ولكنها تتطرق إلى كل ما يمكن

---

١ حيدر كمونة. دكتور: التُـرَاث الحـضاري العربـي والمدينـة المُعَاصِـرَة، www.almadapaper.com، ١٤/يناير/٢٠٠٥م.

٢ يحيى حمودة. دكتور: التَشْكِيل المِعْمَارِي، ١٩٩٠م، ص ٣-١١.

حصره من القِيَم لتكوين الصورة الشاملة عن الثَّقَافَة والحضارة المعبرة عنها، حتى يستطيع المِعْمَارِي تكوين الخلفية الواسعة من الفهم الثَّقَافِي والترجمة الحضارية لتكون الركيزة اللازمة خلال عملية التَشْكِيل المِعْمَارِي وبعث القِيَم التُرَاثِيَّة، فعملية القراءة للقِيَم التُرَاثِيَّة تتم من خلال عمليات التحليل التاريخي، ومن ثم فهم الثَّقَافَة في تلك الأزمنة وإدراك القِيَم التي تتشكل منها الثَّقَافَة وتعبر عنها الحضارة في صورها المتباينة. وبتباين مصادر الثَّقَافَة وروافدها "في الزمن الممثل للتراث" التي تشكل الملامح الرئيسية تتباين القِيَم التُرَاثِيَّة وتتنوع بين ما ينبع من الدين، وما ينبع من الحياة الاجتماعية، وما ينبع من الظروف العامة سواء الاقتصادية، أو المناخية، أو الجغرافية أو غير ذلك من الظروف المحيطة والمؤثرة على تكوين الثَّقَافَة، ومن ذلك فلا تنفصل عملية قراءة القِيَم التُرَاثِيَّة عن عملية استيعاب التاريخ بطريقة شمولية. وبقراءة القِيَم التُرَاثِيَّة يتهيأ المناخ للمِعْمَارِي لبعث القِيَم التُرَاثِيَّة من جديد خلال الزمن المعاصر، وهو ما أكدته العديد من المؤتمرات والندوات الفِكْرية في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة[١].

٤-٦-١-ب بعث القِيَم التُرَاثِيَّة

تأتي عملية البعث للقِيَم التُرَاثِيَّة خلال العِمَارَة كنتاج حضاري مُعَاصِر على عدة مستويات فِكْرية، كبعث الأشكال المجمعة والمُفْرَدَات والملامح التَشْكِيلية التُرَاثِيَّة، أو بعث المنطق التَشْكِيلي الذي أوجد الأشكال المِعْمَارِية، أو بعث المنطق الثَّقَافِي الذي أوجد المنطق التَشْكِيلي، وغير ذلك من المفاهيم التي يتناولها المِعْمَارِي في عملية البعث. والتطبيق العلمي المنطقي للنظريات المِعْمَارِية المُعَاصِرَة لا يتعارض مع التعمق في فِكْر الحضارات الإِسلاَمِيَّة القديمة، والاستعانة بالقِيَم الثَّقَافِيَّة والفِكْرية الدينية الموجودة فيها، ويمكن القول بأن التعمق فى أصول الفِكْر التراثي الإِسلاَمِي يضيف البعد الروحي المطلوب ويؤكد الشخصية المِعْمَارِية المتميزة للمُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة.

---

١ انظر:

- اتحاد المِعْمَارِيين المصريين: بيان الإسكندرية، ١٩٩٠م.
- **المنظمة الإِسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَّقَافَة**، نداء تونس، ٢٠٠١م، إعلان طهران، ٢٠٠١م، بيان برلين، ٢٠٠١م، بيان الرباط، ٢٠٠١م، إعلان دمشق، ٢٠٠٢م، بيـان ليشتنـشتاين، ٢٠٠٢م، نـدوة حـوار الحضارات، **ولاية هيسن، فرانكفورت، ألمانيا ٢٠٠٣م.**

وترتبط عملية البعث للاشكال المستلهمة من التُرَاث بمدى مناسبة الشكل للإطار التَشْكِيلي المُعَاصِر الذي يحتويه، كما ترتبط عملية البعث للقِيَم الثَقَافِيَّة المستلهمة من التُرَاث بمدى مناسبة القِيمة الثَقافِيَّة للزمن المُعَاصِر والثَقَافَة المُعَاصِرَة، فإحياء التُرَاث هو صورة من صور تجسيد الفهم السلفي للتراث، ولا بد من القول بأن المقصود من بعث القِيَم التُرَاثِيَّة ليس النزول عند رغبة عشاق التراث، واخراج جميع مُفْرَدَاته وتَشْكِيلاته إلي حيز العمل، ولكن لا شك أن حفظه من الضياع والتشتت هو أمر لا يجوز التخاذل عنه في عملية الإحياء. وعملية الأحياء الحقيقية هي نقل التُرَاث إلي حالة "التثقف" العام، والتي ينبغي أن تكمن في أن معيار إحياء التُرَاث الرئيسي هو استكمال العلم بالتراث، وأنه لا "يبعث" إلا ما كان يضيف إلي المُعَاصَرَة، وأنه لا يبعث إلا من أجل أن يتحول إلي حالة تثقيف عام، من أجل أن يكون هناك "تُرَاث حي" يتبلور بعملية التثقف.. ويمكن إدماجه في منظومه الحاضر وعيشه علي نحو غير قسري، وهذا يلزم بأنه لابد من إخراج التُرَاث من "حلقات الصفوة" والانتقال إلي مرحلة التثقف التراثي العام.

٤-٦-٢ التوجهات المتباينة لتطبيق مفهوم الإحياء

عرف حقل التُرَاث العربي والفارسي والإسلاَمِي بصفة عامة، خلال العقود الثلاثة الأخيرة، انجاز مجموعة من التوجهات استنجدت في مجملها بمناهج وآليات للبحث انطلقت من خلفيات أيديولوجية متعددة ومتباينة، لذلك لم تتمكن هذه التوجهات من تَشْكِيل رؤية حقيقية لفهم التراث، بمعزل عن مؤثرات النزعات الأيديولوجية والتيارات الفِكْرية الحداثية، فقد صدرت تباعا مجموعة من التوجهات الفِكْرية كالماركسية، والوجودية الوضعية، البنيوية، التفكيكية ...إلخ، فأي منهج أو تيار فلسفي أو فِكْري نقدي يكشف عنه التطور الغربي، يجد من يهرع مسرعاً للبحث داخل التُرَاث الإسلاَمِي على اختلاف مُجتَمَعَاته ولا سيما العربية والفارسية، لإعادة قراءته من خلال هذه المناهج ولتاصيلها في الوقت نفسه، بغية الوصول إلى ماركسية، أو وجودية عربية أو إيرانية أو إسلاَمِيَّة بصفة عامة، وقد أسفرت هذه الطريقة، في التعامل مع التراث، عن اجتزاء المنهج أو المذهب الغربي خارج إطاره الحضاري، وظروفه التاريخية، ومحددات نشأته، ثم إسقاطه على حضارة أخرى مختلفة، وهذه المزاوجة القسرية بين منهج غربي وموضوع شَرقِي إسلامي، كشفت عن أزمة جديدة زادت من تمنع التُرَاث عن الظهور التام بكافة كوامنه وخفاياه، فالخطأ المنهجي في مجمل هذه التوجهات، هو عدم الالتفات للعلاقة التي تربط المنهج بالموضوع والموضوع بالمنهج، ويرى البعض أن الشعور بالدونية انطلاقاً من

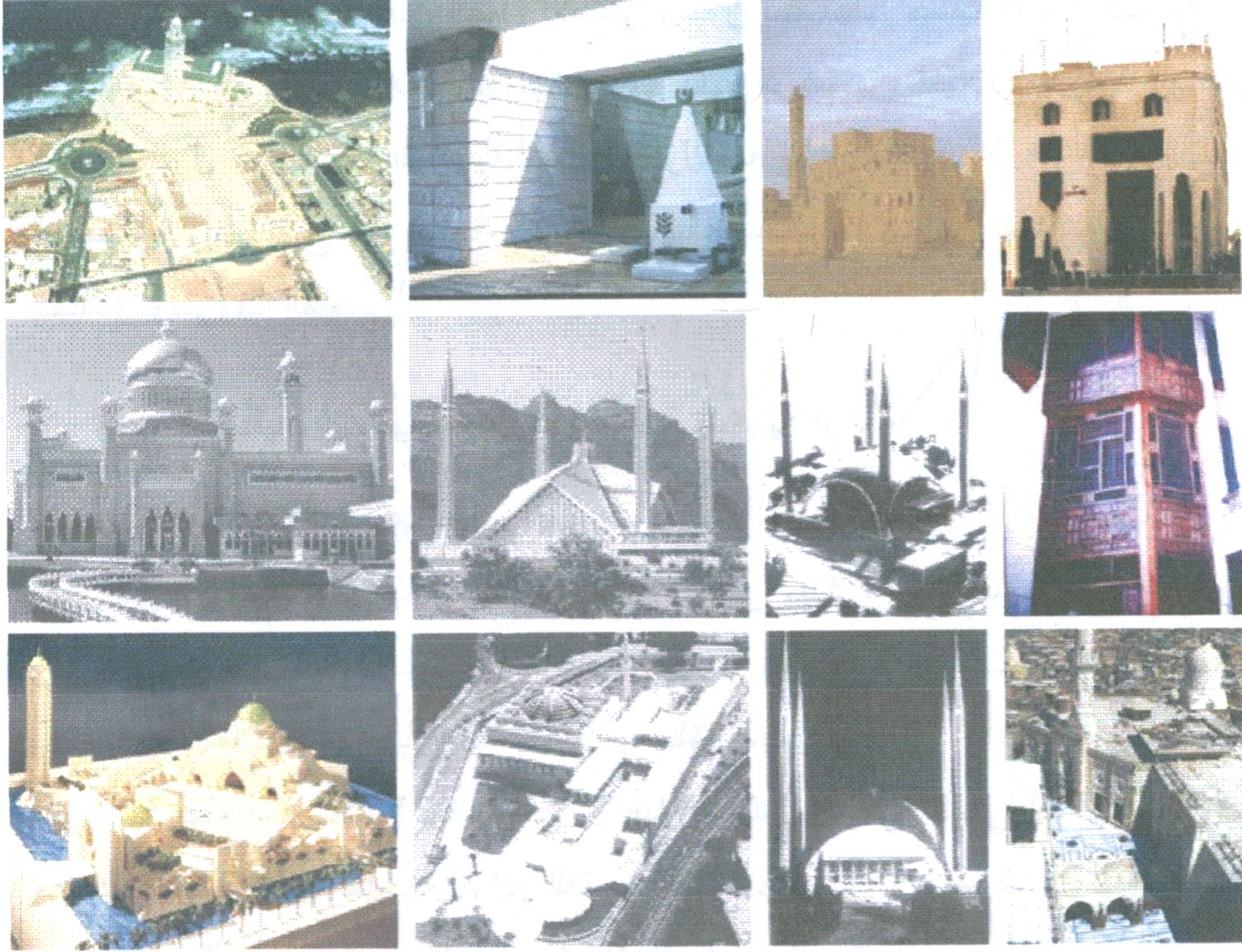
تقزيم الماضي التراثي وكذلك الحاضر الضعيف نسبياً في مواجهة الغرب، حيث يعني التقدم والتطور والتفوق الحضاري المادي، هذا الشعور ربما جعل بعض الباحثين يغفل أو يتناسى أن للتُرَاث الإسلاَمِي مناهجه الخاصة به، فالأنساق الفِكْرية التي بنيت في علم الكلام والحكمة والتصوف والتشريع من جهة، والجوانب الحضارية المادية كالعِمَارَة من جهة أخرى، لم تكن دون منهج، لذلك فمعرفة مناهج التُرَاث ستؤدي إلى فهمه وقراءته من الداخل، ومن ثم إلى استيعاب معطياته بشكل علمي موضوعي، هذا الاستيعاب الذي سيمكن من الكشف عن المناهج الفِكْرية المتوقفة، والتي يمكن ربطها ووصلها مع مراحل التطور التي بلغتها المناهج العلمية المُعَاصِرَة، وبالتالي سيؤدي ذلك إلى اكتشاف منهج أو مناهج علمية متميزة وخاصة بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، تكون أكثر تلاؤماً مع التراث، لأنها لن تكون غريبة عنه، بل ستمثل الاستمرارية في إطار التجديد والتطور، الذي يراعي المعطيات العلمية الجديدة. وسيكون ذلك بمثابة محاولة علمية ومنهجية لمعالجة الثنائيات المتضادة التي ملأت الفِكْر المُعَاصِر أي "التُرَاث والحداثة، الأصالة والمُعَاصَرَة ...إلخ".

إن هذا المنطلق والشعور بأهمية التراث، يجسد بحد ذاته مرحلة من الوعي الإسلاَمِي بصفة عامة والعربي والإيراني بصفة خاصة، لا يمكن اغفال أهميتها، كما أن النتائج التي أسفرت عنها هذه المناهج، لا يمكن فهمها، أو تسويغها، من دون الرجوع إلى الملابسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية بشكل عام[1]. وتتمثل المناهج والتوجهات الفِكْرية للربط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة في تدرج حادث في مجموعة من المفاهيم والأفكار طرفيها مفهوم التَوَاصُل مع التُرَاث من جهة، ومفهوم الإحياء الصريح للتُرَاث من الجهة الأخرى، وهو الأمر المؤثر على تشابه الرؤى التَشْكِيلية التي تصيغ تلك المفاهيم. ومن خلال إلقاء الضوء على مجموعة من المباني العامة المُعَاصِرَة بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة مع دراستها بعمق وتحليلها بدقة وتحديد إلى أي من المناهج تنتمي هذه التَشْكِيلات بحيث يمكن استخلاص بعض المبادئ والتوجهات التَشْكِيلية المتبعة في التَعْبِير المِعْمَارِي عن فِكْر الربط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيَّة. فالمِعْمَارِي يرمي إلى التَعْبِير عن التُرَاث ودمجه في إطار تَشْكِيلي مبتكر كنوع من ربط الفِكْر التراثي بالزمن المعاصر، وذلك بعدة أساليب مختلفة. وهناك مجموعة مناهج أساسية في عملية إحياء التُرَاث وهي: "الإحياء الصريح، التلقيطية أو التجميعية، الإحياء والتجريد للشكل والمُفْرَدَات، التجريد

---

[1] محمد دكير: محنة التُرَاث الآخر "النزعات العقلانية في الموروث الإسلامي"، www.alminhaj.org، ١١/ مارس/ ٢٠٠٤م.

الكلي"[1]، وقد نتجت تلك التوجهات عموماً خلال مراحل التفاعل بين فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة والمناهج الغربية من الماركسية إلى التفكيكية.



٤٠٧ تتباين توجهات إحياء التُراث من حيث النتاج التَشْكيلي لكل منها، من حيث استعمال مواد ومُفْرَدَات ومناهج تَشْكيل العَمَائِر التُراثِيَّة أو تجريدها، نماذج من دار الإفتاء المصرية بالقاهرة، مسجد شريف الدين الأبيض بفيسوكو بالبوسنة، مسجد الحسن الثاني بالدار البيضاء بالمغرب، مسجد الملك فيصل بإسلاَم أباد بباكستان، مسجد السلطان عمر علي سيف الدين ببروناي، توسعات مسجد السيدة نفيسة بالقاهرة بمصر، المركز الإسلاَمِي ومسجد العاصمة ببنجلادش، المركز الإسلاَمِي بروما بإيطاليا، مشروع مسجد الأمة بطرابلس بليبيا[2].

٤-٦-٢-أ الإحياء الصريح للتُرَاث المِعْمَارِي المميز لكل مجتمع إسلامي

ويتم **الإحياء الصريح** على المستوى التَشْكيلي دون المستوى الفلسفي أو الميتافيزيقي، فلا يتطرق إلى القِيَم الثَقَافيَّة أو الفِكْرية أو الدينية الذي يهدف لها التَشْكيل، وهو أبسط الرؤى التَشْكيلية المتبعة في فِكْر الربط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة، وهو أشبه ما يكون بعملية النقل

[1] علي جبر. دكتور: مقابلة بحثية، ١٢ / ٧ / ١٩٩٩م.

[2] Holod, Renata & Hasan-Uddin Khan: The Mosque and the modern world "architects, patrons and designs since the 1950s", 1997, p55, 76, 91, 93, 99, 198, 241.

لمنتج مِعْمَارِي تراثي محدد، ولذا هو إحياء لتُرَاث محدد بذاته وخاص بمجتمع محدد من المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وليس للتُرَاث الإسلاَمِي عموماً. وقد يحدث اختلاف للأبعاد بعض الشيء في العمل المنقول عن العمل الأصلي ويكون ذلك على حسب الأبعاد المتاحة لدى المِعْمَارِي ولكن دون اختلاف النسب، وذلك على الرغم من اختلاف الناحية الوظيفية للعمل المنقول عن الناحية الوظيفية للعمل المنقول منه إلا أن ذلك قد لا يؤثر على التَشْكِيل المِعْمَارِي. ويقل إتباع هذا المنهج التَشْكِيلي بصفة عامة، لما فيه من تباينات بين ظروف الحاضر وظروف الماضي[١].

٤-٦-٢-ب التلقيطية، التجميعية بين عدة مناهج تَشْكِيلية تُرَاثِيَّة

وتقوم **التلقيطية أو التجميعية** على جمع مُفْرَدَات تُرَاثِيَّة من مراحل تاريخية متباينة، وقد تكون بين مُجتَمَعَات إسلاَمِيَّة متباينة في إطار تَشْكِيلي مبتكر، وقد تختلف رؤية المِعْمَارِي ومفهومه عن التلقيطية، فقد يتصورها مِعْمَارِي على أنها جمع مُفْرَدَات تَشْكِيلية متباينة لا يحكمها إلا العلاقات التَشْكِيلية المحسوسة ومنطق الجمال الحسي، وقد يتصورها البعض على أنها جمع المُفْرَدَات التَشْكِيلية مع الاعتبار للمدلول القِيَمي الثَّقَافِي أو الديني المنقول من كل مفردة ومدى مناسبته للواقع الفِكْري المعاصر، ويكثر اتباع هذا المنهج التَشْكِيلي بصفة عامة في أغلب عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة.

٤-٦-٢-ج الإحياء والتجريد للتَشْكِيل العام والمُفْرَدَات المِعْمَارِية

تتقارب عدة مفاهيم **للإحياء والتجريد للتَشْكِيل العام والمُفْرَدَات المِعْمَارِية**، حيث يتدرج المفهوم العام لتلك الرؤية بين قطبين هما:

- تجريد التَشْكِيل العام وإحياء المُفْرَدَات
- تجريد المُفْرَدَات وإحياء التَشْكِيل العام

فقد يأخذ المِعْمَارِي من التُرَاث التَشْكِيل المِعْمَارِي العام ويعيد صياغة مُفْرَدَاته في رؤية تجريدية أو جديدة مُعَاصِرَة، وقد يأخذ من التُرَاث مُفْرَدَاته كما هي دون إعادة صياغتها، ولكن يقوم بدمجها في إطار تَشْكِيلي معاصر، كذلك فقد يحدد المِعْمَارِي مجموعة من

---

[١] علي جبر. دكتور: محاضرات التراث، السنة الثالثة، قسم الهندسة المِعْمَارِيــة، كليــة الهندســة جامعــة القاهرة، ١٩٩٨م/١٩٩٩م.

المُفْرَدَات يقوم بتجريدها وأخرى ينقلها كما هي، وقد يجرد أجزاءً من التَشْكِيل العام وينقل أجزاءً أخرى كما هي على حسب وجهة النظر الخاصة للعمل المِعْمَاري. ويعتبر مفهوم تجريد التَشْكِيل العام وتجريد المُفْرَدَات بمثابة مفهوم جامع لكلا المفهومين السابقين.

٤-٦-٢-د التجريد الكلي

والتجريد الكلي هو مفهوم يرتكز على تبين المدلولات والقِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية والدينية للتَشْكِيل التراثي، ومن ثم عمل تَشْكِيل جديد يعبر عنها خلال إطار مُعَاصِر لا يمكن إرجاع قِيَمه الجمالية الحسية إلى الماضي، فلا يقوم ذلك المفهوم على التجريد الحسي للمُفْرَدَات الأصلية، ولكن يقوم على إعادة الصياغة الحسية إنطلاقاً من المُعَاصَرَة مع الاحتفاظ بالمدلول والقِيَم التُرَاثِيَّة، ومن ثم فقد يكون النتاج التَشْكِيلي ظاهره الحداثة بكل مدلولاتها المادية، إلا أن باطنه الفِكْر التراثي بما فيه من قِيَم.

٤-٧ عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصَرَة بين منطق الإحياء ومنطق التَوَاصُل

يشير الكثير من المُفَكِّرين والمِعْمَاريين كتاباتهم ورؤاهم عن الحياة وتتابعاتها إلى أهمية التَوَاصُل كمبدأ ووسيلة لتمييز الذات القومية، فيتحدث الدكتور زكي نجيب محمود معبراً عن ذلك تحت عنوان التوفيق بين ثقافتين قائلاً "لست أتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات في حياتنا الثَقَافِيَّة الراهنة هي محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفِكْرية والعملية، تجمع لنا في طيها طرفين، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة، وفي الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصراعيها، لنستقبل _ في رحابة صدر _ أسس الحضارة العصرية كما يبناها اليوم روادها"[١]، ويرى المِعْمَاريون في أغلب بقاع العالم الإسلاَمِي أن تطبيق هذه الرؤية الفلسفية على العِمَارَة واجباً عليهم تجاه مُجتَمَعَاتهم، فيرون أن إتباع التَوَاصُل أو إحياء التُراث على أقل تقدير يمثل مبدأ ومنهج يعتبر حلاً أمثل في تَعْبيره عن عملية التطور والنمو في الشخصية القومية، فهو الارتباط بالأصل وعدم فقدان الهوية، والقدرة على التَعْبِير عن تميز ذات المجتمع الإسلاَمِي المتَوَاصِلَة مع الماضي دون انقطاع، والقدرة على الارتباط بالحاضر دون إخلال بمتطلبات الحياة المُعَاصَرَة، وعلى التطلع للمستقبل دون إنقاص من حقوق الأجيال القادمة، فتدور المفاهيم المِعْمَارية لعملية الربط الفِكْري بين التُرَاث والمُعَاصَرَة خلال

---

[١] زكي نجيب محمود. دكتور: ثقافتنا في مواجهة العصر، ١٩٩٧م، ص ٥٧.

العِمَارَة كنتاج حضاري فعال داخل حضارات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة حول مفهومي إحياء التُرَاث والتَوَاصُل معه، وتتباين تلك المفاهيم من مُفَكِّر لآخر، وتختلف سبل تطبيقها والتَعْبِير عنها خلال عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة من مِعْمَارِي لآخر، ومن مشروع لآخر.

وتمثل العِمَارَة عملاً فنياً نفعياً، فليست فناً خالصاً كالرسم والشعر والموسيقى[1]، ولذا فتعبر التطبيقات المِعْمَارِية للربط الفِكْري بين التُرَاث والمُعَاصِرَة عن القِيَم الجمالية التي تتوالد على مستويات الجمال الثلاثة "العاطفية، والفِكْرية، والحسية"، والتي تحدث خلال استيعاب المجتمع لها وتذوقه حسب منظومته الفِكْرية والثَّقَافِيَّة. ويبلور التعامل بالعناصر المِعْمَارِية الظاهرية للطرز التُرَاثِيَّة الإحياء المِعْمَارِي كما ينادي به البعض، وينادي البعض الآخر بمزيد من العمق الفِكْري في عملية البعث وذلك بأن يكون الإحياء للجذور وليس للقشور، فالتقليد للعناصر الظاهرية فقط "من وجهة النظر هذه" لا يمثل التُرَاث أنما يمثل صورة من الماضي، فلا يعتبر بعثاً للقِيَم الثَّقَافِيَّة والفِكْرية للتراث[2]، ودراسة الجمال في إطار **الاتجاه الذاتي السيكولوجي "النفسي"** تفسر إدراك الجمال على أنه قراءة للذات من خلال العمل المِعْمَارِي، فتأتي العِمَارَة "من وجهة النظر الذاتية السيكولوجية" على أنها الصياغة الجمالية للمفاهيم والأفكار والثَّقَافَات، ويأتي تأثيرها الجمالي عن طريق ما يتعلق بالعمل المِعْمَارِي من بعد زماني ومكاني له مدلوله العاطفي لدى المتلقي[3]. وقد ظهر اهتمام مِعْمَارِي مرتبط بالتوجهات التُرَاثِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بصفة عامة، فيهدف إلى الربط بين التُرَاث والمُعَاصِرَة في مختلف أرجاء العالم الإسلاَمِي ولا سيما مصر والعالم العربي منذ السبعينات، فقد قامت الهيئات الدولية بتفعيل تلك الأهداف، مثل منظمة اليونسكو، والتى دعت إلى إبراز الهوية الثَّقَافِيَّة للأمم والشعوب في العالم، وساهمت فِكْرياً فى توعية المسئولين والأفراد لأهمية التُرَاث كمصدر أساسي لبناء مستقبل حضاري أكثر أصالة وقوة، وتبعت المنظمات الإقليمية هذا المسار وبخاصة المنظمة العربية "الكسو"، والمنظمة الإسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَّقَافَة "إيسيسكو"، وهناك منظمات أخرى حددت أهدافها فى حماية التُرَاث وترسيخ الهوية المِعْمَارِية كمنظمة المدن العربية بالكويت، ومنظمة العواصم والمدن الإسلاَمِيَّة بجدة، واللجنة الدولية للحفاظ على التُرَاث الحضارى

---

[1] نجوى حسين شريف. دكتور: المعاني في العِمَارَة وتأثيرها على التصميم المِعْمَارِي والعمراني.

[2] علي بسيوني. دكتور: قضية التُرَاث في الحضارة، ١٩٨٣م، ص ٦.

[3] هربرت ريد: معنى الفن، ١٩٩٨م، ص ١٠-١١.

الإسلامى باستانبول، ومؤسسة أغاخان ببوسطن. وقد قامت بعض الدول بفرض أسس تُرَاثِيَّة فى قوانينها، لتأصيل العِمَارَة وتطبيع العِمَارَة الحديثة بالطابع الأصيل للمكان. فقد قامت لجنة فى دولة الإمارات العربية سميت "لجنة الحفاظ على الطابع المِعْمَارِي العربي الإسلامي" بهدف دراسة التصميمات من المنظور الجمالي المِعْمَارِي المعتبر للأصالة والفِكْر المِعْمَارِي الإِسلَامِي والبيئي، وفى سلطنة عمان قد فرضت القوانين واللوائح التي تضع شرطاً أساسياً للموافقة على التصاميم المِعْمَارِية، أن تكون محافظة على الطابع المِعْمَارِي الإِسلَامِي والهوية الثَّقَافِيَّة العمانية، مع مراعاة الربط بالهوية العمانية العربية الإِسلَامِيَّة فى العِمَارَة الحديثة، فمثل تلك المؤسسات هي التي تصيغ التوجهات المِعْمَارِية للمجتمع وتعمل على دعم العَمَائِر الأصيلة وربطها بالجوانب الحضارية المُعَاصَرَة، فتعمل على إزكاء وجود منطق الإحياء ومنطق التَوَاصُل في حياة المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة[1].

ونتيجة لوجود المناخ الثَّقَافِي الدافع إلى وجود ارتباط ما بين التُرَاث والمُعَاصَرَة ظهر في مختلف المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة من يدعو إلى منطق الإحياء أو منطق التَوَاصُل برؤى وأفكار متباينة قد يصعب حصرها، فهناك سعي دائم لتطوير تلك المفاهيم من رؤية مِعْمَارِية إلى أخرى، فالإحياء نظرية يحاول منتهجوها دوماً الارتقاء بها من مفاهيم النقل والاستنساخ إلى مفاهيم الحوار والتفاعل الفِكْري بين الرؤى التُرَاثِيَّة وما تسعى المُعَاصَرَة إلى تحقيقه، إلا أن الإحياء يختلف كنظرية عن التَوَاصُل الذي يؤسس نظريته على حياة التُرَاث وليس انتهائه الذي يستوجب الإحياء، فالتُرَاث في نظرية التَوَاصُل هو مُعَاصَرَة معاشة للواقع الحاضر هادفة إلى المستقبل، فمسعى التَوَاصُل الأساسي هو المستقبل وليس الماضي كما في الإحياء، فيرتكز التَوَاصُل على فِكْر قد بدأه السلف ويعمل المعاصرون في استكمال بنائه للعبور إلى المستقبل، فالتَوَاصُل لا يؤسس نظريته على أساس الجمع بين النقيضين "الماضي والحاضر" كعنصرين مختلفين يجب إيجاد التكامل بينهما، بل يؤسس النظرية على أساس استمرارية الماضي والحاضر والمستقبل التي يجب إظهارها، فالزمن في تلك النظرية كيان متصل، وهكذا فإظهار التَوَاصُل يعتمد على إدراك وتفعيل التسلسل الفِكْري الثَّقَافِي خلال الزمن، وليس باستخلاص الأفكار على أنها نقاط منفصلة تستوجب الجمع بطريقة ما كما في نظرية الإحياء. إن وجود التَوَاصُل يرتبط بوجود المنطق الذي يجب أن يتطور به التُرَاث ليصبح حاضراً ويعمل من أجل المستقبل وليس من أجل

[1] عفيف البهنسي. دكتور: ما بعد الحداثة والتُرَاث في العِمَارَة العربيـة الإسـلَامِيَّة، أكتـوبر / ديـسمبر ١٩٩٨م.

مسايرة الحاضر، فجوهر وأساس التَّوَاصُل يكمن في إدراك الثبات والتغير في القِيَم الثَّقَافِيَّة من الماضي إلى الحاضر، وتحديد الانعكاسات التَشْكِيلية المِعْمَارِية المعبرة عن هذا الثبات أو التغير، فليس التَّوَاصُل مجرد استعمال مُفْرَدَات أو جمل أو مناهج تَشْكِيلية تُرَاثِيَّة بطريقة جديدة ومبتكرة في زمن الحاضر، وليس كذلك نوعاً من تجريد التُرَاث مهما كانت درجة التجريد، إنما هو في جوهره احتواء القِيَم المُعَاصَرَة دون إخلال بالواقع الثَّقَافِي المعاصر، واستهدافاً وتطلعاً للمستقبل دون تهاون، واحتواء القِيَم التُرَاثِيَّة من خلال دراسة تغير وتطور تلك القِيَم في الزمن المعاصر، من خلال إدراك الخط الرابط بين التُرَاث والمُعَاصَرَة والمستقبل. والذي يعني استيعاب التسلسل الزمني لمراحل الفِكْر من الماضي التراثي إلى المستقبل مروراً وعملاً بالحاضر المعاصر.

إن الجانب التقدمي من عملية الربط الفِكْري بين التُرَاث والمُعَاصَرَة يأتي من خلال الشق الثاني من ذلك الموضوع، وهو فهم المُعَاصَرَة بكل أبعادها النظرية والتطبيقية، ومن ثم فهم الاعتبارات والأهداف المُسْتَقْبَلِيَّة، فالسبق العلمي والفِكْري في الزمن المُعَاصِر لا يكون من خلال مسايرة الحاضر إنما يكون من خلال الاعتبار للتوجه المستقبلي، فاستخدام الأساليب والتقنيات الحديثة والمواد التى تساعد على تطوير العِمَارَة لخدمة الإنسان مع الأخذ بالأساليب الحديثة في العِمَارَة والعمل على إنماء الحاضر هو بمثابة المحرك للعَمَائِر الإسلاَمِيَّة المُعَاصَرَة باتجاه التَّوَاصُل مع تراثها وباتجاه مستقبلها وليس باتجاه تكرار التُرَاث بدعوى الإحياء، فذلك هو ما يحقق أهداف المجتمع الإسلاَمِي المُعَاصِر مع المحافظة على الهوية الفِكْرية والحضارية، ولا يعني ذلك تطابق الأفكار والمناهج التَشْكِيلية النهائية لدى كل المِعْمَارِيين المنتهجين لنفس الفِكْر، فاتفاق الأسس والمنطلقات لا يعني بالضرورة اتفاق النتائج.

٤-٧-١ فِكْر الإحياء للتُرَاث كباعث للقِيَم التَعْبِيرية الجمالية في العَمَائِر المُعَاصَرَة بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

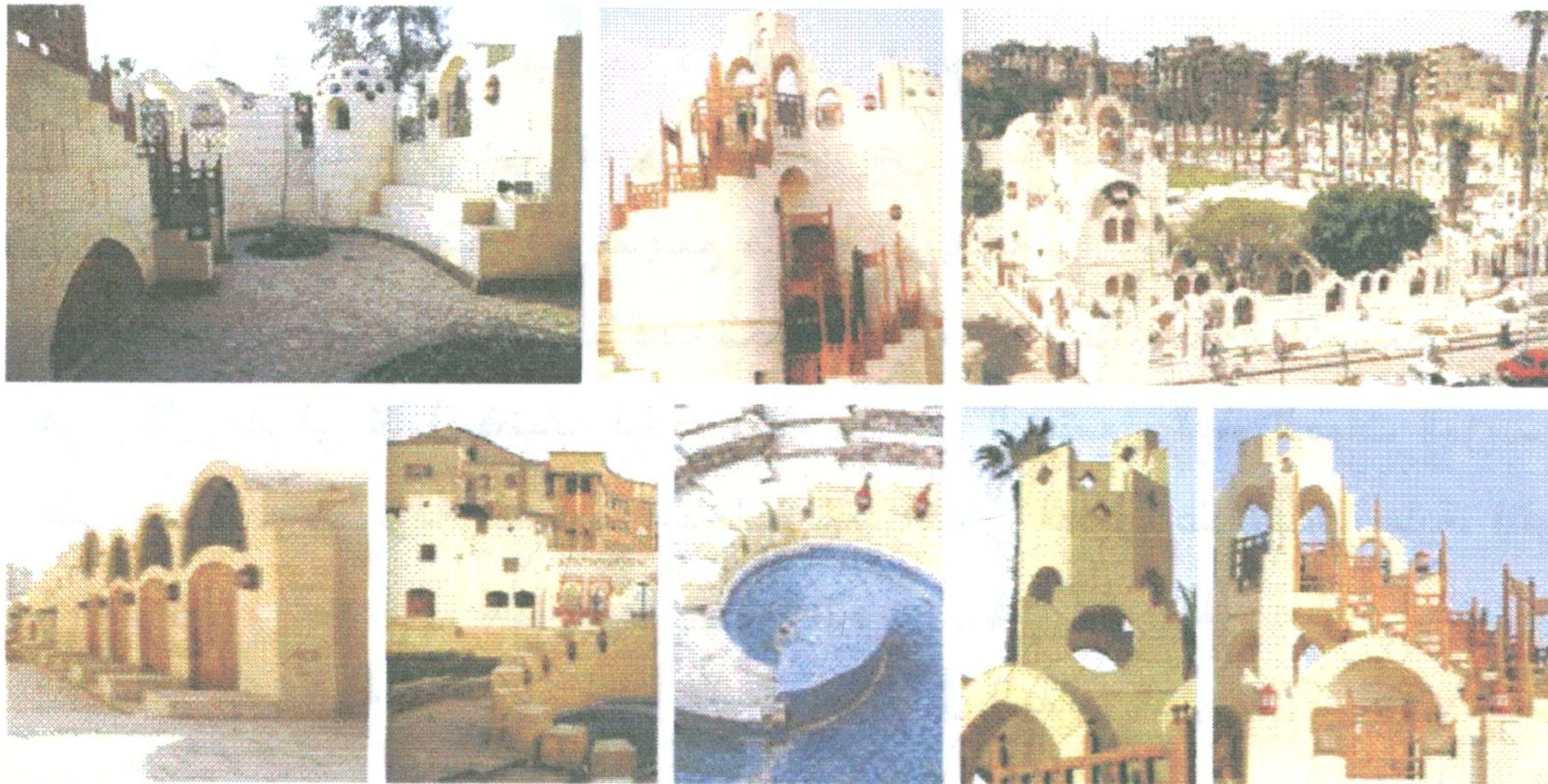
إن عمليةٍ إحياء التُرَاث لها من الصدى في ذات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ما يفعلها لدى الجهات المؤسسية، ويتمثل صدى تلك العملية في عدة أبعاد خاصة بكل مجتمع إسلاَمِي على حدة، كالبعد الثَّقَافِي والفِكْري والنفسي والتاريخي والعقائدي، فتوجد كل تلك الأبعاد مجموعة متنوعة من القِيَم الجمالية، فالبعد النفسي يؤثر على تواجد الجمال العاطفي، والبعد التاريخي والنفعي يؤثر على تواجد الجمال الفِكْري، ويتباين الإحساس الجمالي

الخاص بكل قِيَمة على حسب اختلاف المعنى المنقول خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي، حيث يتمثل الطابع الحضاري في التَعْبِير التَشْكِيلى عن هوية المكان بيئياً والمجتمع ثقافياً، فالعلاقة بين المحيط المِعْمَارِي والمجتمع هي علاقة تبادلية بين نمط تتحكم فيه قوى متعددة وبين مجتمع له ثقافته المحركة لطاقات مُجتَمَعَاته المحلية، وهذه العلاقة بين النمط والثَقَافَة هي ركاز هام في تناول قضايا الطابع وتأثيرها على المجتمع[١]، فقيام الجهات المؤسسية على عملية ما حضارية يستوجب استيعاب البعد الثَقَافِي المؤثر على تلك العملية، فتقوم عملية التَعْبِير المِعْمَارِي لدى المِعْمَارِيين المنتهجين لهذا الفِكْر على أساس الجمع بين التَشْكِيلات المِعْمَارِية المُعَاصرَة والتُرَاثِيَّة مع فهم شامل للمعاني التي تمثل الخلفيات القِيَمية الثَقَافِيَّة للتَشْكِيلات المِعْمَارِية المستعملة في الصياغة المِعْمَارِية.

وتتباين الرؤى المِعْمَارِية المعبرة عن فِكْر إحياء التُرَاث من مِعْمَارِي لآخر، ومن مشروع لآخر لدى نفس المِعْمَارِي، ويتمثل هذا التباين في الاختلاف بين درجات وأشكال الدمج بين التَشْكِيلات المِعْمَارِية التُرَاثِيَّة والتَشْكِيلات المِعْمَارِية المُعَاصرَة، ثم يتمثل في مقدار التفاوت في درجات التجريد إن وجد وموضعها في العمل المِعْمَارِي بدءاً من الارتباط بالشكل المِعْمَارِي التراثي دون التقيد بالقِيَم الثَقَافِيَّة المؤثرة عليه، إلى غير ذلك من درجات ومفاهيم التجريد التي يراها المِعْمَارِي. وقد ظهرت أفكار ورؤى متنوعة لعملية الإحياء للتُرَاث في مختلف بقاع العالم الإسلامِي ولا سيما مصر، مع أنه أحياناً لم يكن يعني أكثر من الارتباط بالشكل، فالمضمون الثَقَافِي الذي يعبر عن الشكل المنقول من التُرَاث لم يكن الهدف الحقيقي وراء بعض تلك الظواهر[٢]، ولا يعني ذلك اختفاء القِيَم الجمالية، ولكنه يعني تواجد نوع الجمال العاطفي في المقام الأول.

[١] عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم. دكتور: الحفاظ على الطابع الحضاري لمدينة القاهرة "ملاحظات أساسـية: وطرح لمعنى التاريخ وأهميته للحفاظ على الطابع"، أبريل ١٩٩٧م.

[٢] محمد المهدي. دكتور: الرومانسية والاستشراق الفني والتمصر "النصف الأول من القرن التاسع عـشر"، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٧م.

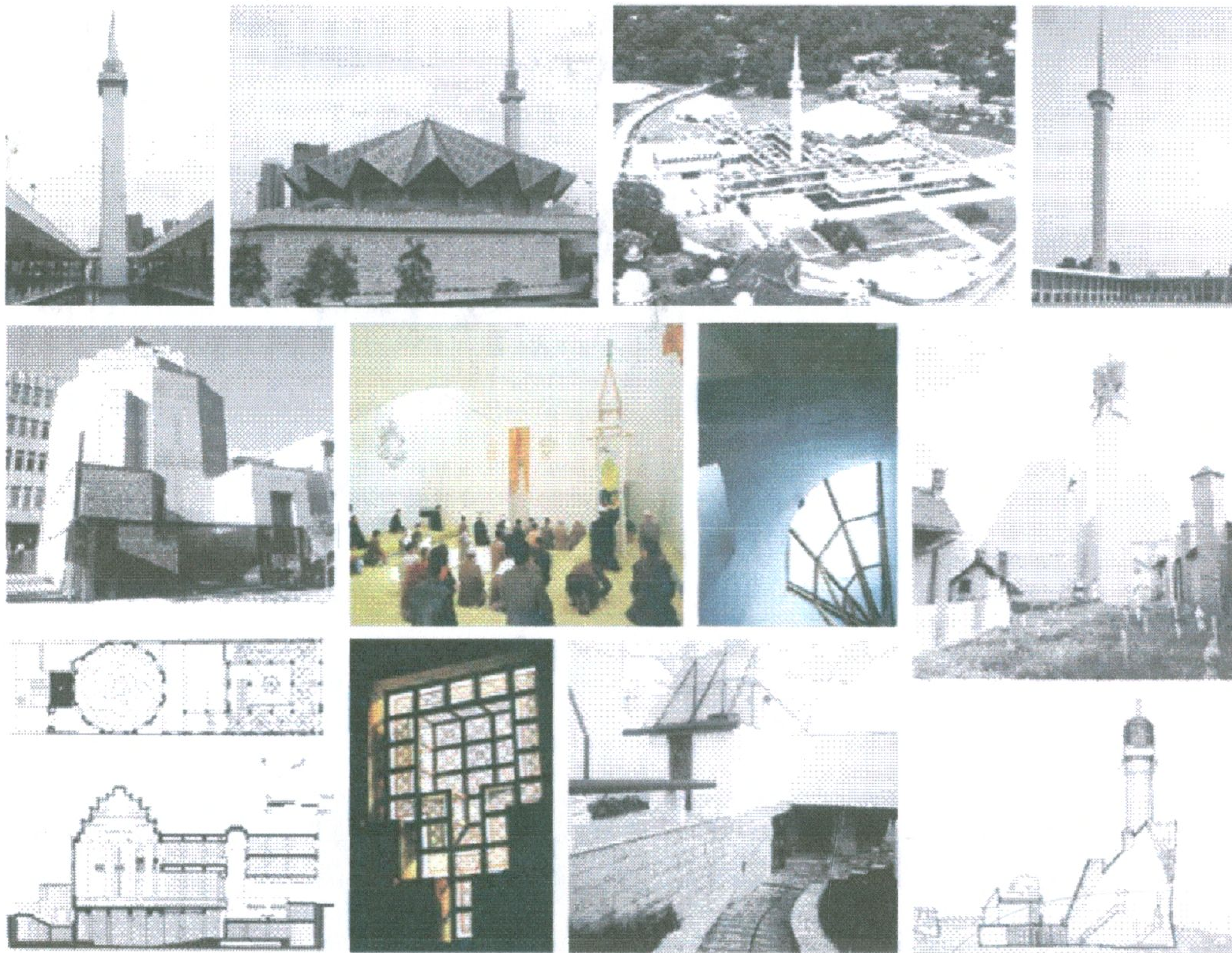


٤٠٨ تمثل الحديقة الثَّقافيَّة بالقاهرة بمصر نموذج للأعمال المِعْمَارية المنتهجة لأحد توجهات إحيـــاء التراث، وهي رؤية خاصة للمِعْمَارِي عبد الحليم ابراهيم، حيث استعمل مواد ومُفْرَدَات التُــرَاث وأعاد صياغة المناهج التَشْكيلية برؤية جديدة.

٤-٧-٢ فِكْر التَوَاصُل بين التُرَاث والمُعَاصَرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيّة كباعث للقِيَم التَعْبِيرية الجمالية في العَمَائِر المُعَاصَرَة بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

إن عملية التَعْبِير المِعْمَارِي من هذا المنطلق، لدى المِعْمَارِيين المنتهجين لفِكْر التَوَاصُل، لا تقوم فقط على مجرد الجمع بين التَشْكيلات المِعْمَارية المُعَاصَرَة والتُرَاثيَّة، إنما تقوم أساساً على إدراك المنطق الذي يعني التسلسل الفِكْري من الماضي التراثي إلى الحاضر المُعَاصِر خلال كل الانعكاسات الحضارية للثَّقَافَة المتَوَاصِلة، فكون التَوَاصُل الزمني والعقائدي بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، يمثل القضية الثَّقَافِيَّة المُعَاصَرَة والهامة في حياة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة ولا سيما مصر والمنطقة العربية، فإن ذلك يؤكد أهمية الدور الذي يلعبه المِعْمَارِيون عند اتباعهم الرؤى التَوَاصُلية للتَعْبِير عن تلك القضية الهامة في الحياة الثَّقَافِيَّة، وكما تتباين الرؤى المِعْمَارية المعبرة عن فِكْر إحياء التُرَاث من مِعْمَارِي لآخر فكذلك تتباين الرؤى المِعْمَارية المعبرة عن التَوَاصُل مع التُرَاث من مِعْمَارِي لآخر، وبالتالي تتباين القِيَم الجمالية النابعة من التَعْبِير عن الفِكْر التَوَاصُلي. ويتأتى هذا التباين من الاختلاف في تصور وإدراك الخط الرابط للفِكْر وانعكاساته الحضارية من الماضي التراثي إلى الحاضر المُعَاصِر إلى المستقبل المنشود، وبهذا المعنى فالجمال النابع من التَوَاصُل هو جمال فِكْري في المقام الأول لما فيه من إدراك تاريخي للتسلسل الفِكْري الثَّقَافِي وانعكاساته الحضارية، ولما فيه من دعم للجوانب المتسلسلة التي يرى إيجابيتها،

ويكون الجمال النابع من التَوَاصُل العقائدي بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة يمثل جمالاً فِكْرياً آخر لنقله لقِيَمة الترابط والاتحاد والوحدة بين كافة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، ثم هو جمال عاطفي لما فيه من أبعاد نفسية وإشارة إلى الذات المميزة للمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.



٤٠٩ التعْبير عن القِيَم الفِكْرية الإسلاَميَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري المتسق مع الإطار الحضاري المُعَاصير يمثل الباعث للقِيَم الجمالية المعبرة عن التَوَاصُل الفِكْري لعَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بالرغم من خلو التَشْكِيل المِعْمَاري من مُفْرَدَات ومواد ومناهج التَشْكِيل التُرَاثِيَّة، نماذج من مسجد الاستقلال بجاكارتا بأندونيسيا، مسجد نيجارا بكوالالمبور بماليزيا، مسجد شريف الدين الأبيض بفيسوكو بالبوسنة، مسجد الغدير بطهران بإيران[١].

١ Holod, Renata & Hasan-Uddin Khan: The Mosque and the modern world "architects, patrons and designs since the 1950s", 1997, p51, 64, 68, 196-199, 209.

مقدمة عامة

الدراسة النظرية

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

5 الفصل الخامس: نحو صياغة منهج علمي لتقييم التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للعمائر المعاصرة والتوجهات المستقبلية في المجتمعات الإسلامية دراسة تحليلية

الدراسة التطبيقية و التحليلية

الفصل السادس

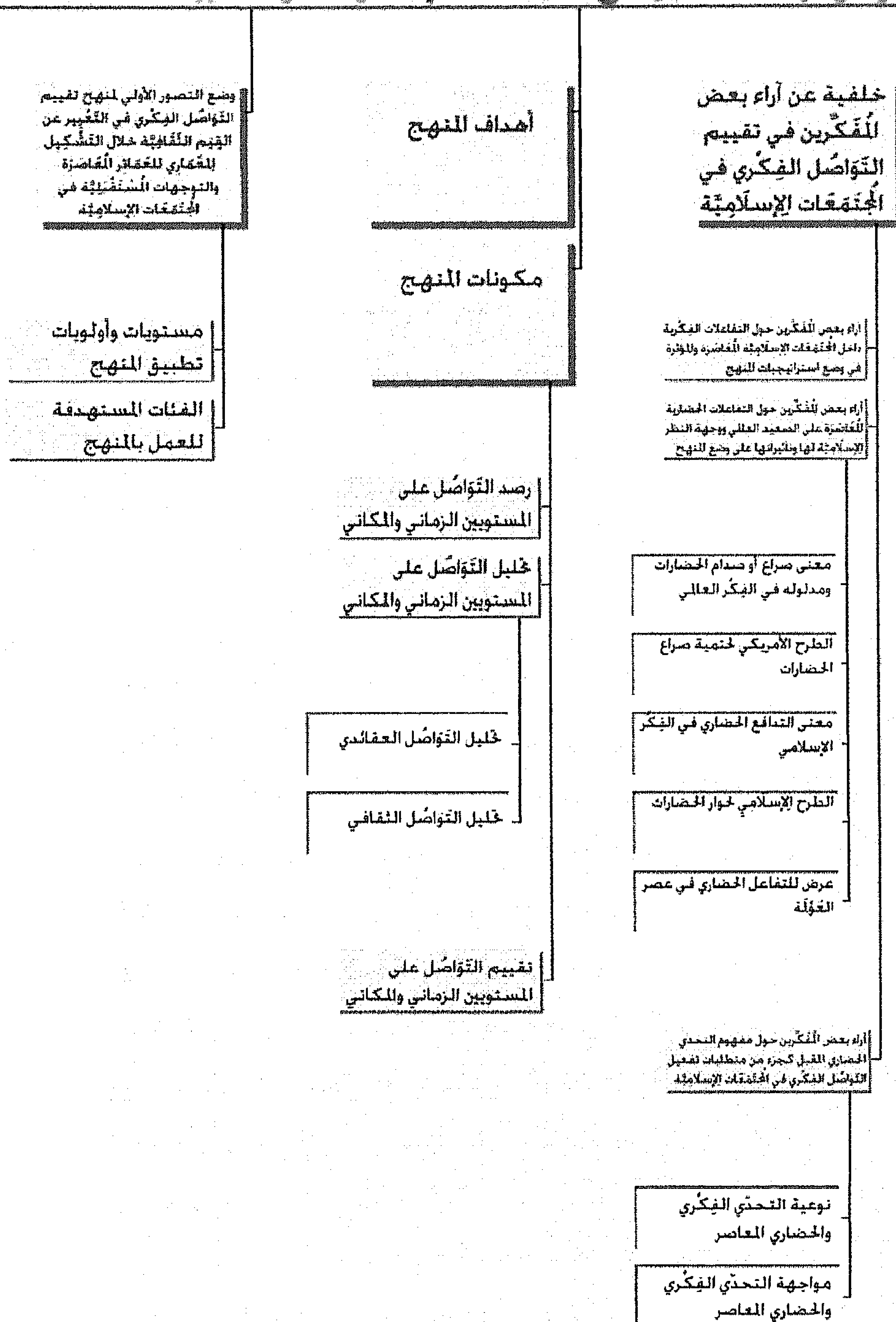
الفصل السابع

المراجع

الملحقات

5

الفصل الخامس: نحو صياغة منهج علمي لتقييم التَّواصُل الفِكْري في التعبير عن القيم الثَّقافيَّة خلال التشكيل المِعْمَاري للعمائر المُعاصِرَة والتوجهات المُستقبليَّة في المُجتَمَعات الإسلاَمِيَّة دراسة تطبيقية



الفصل الخامس: نحو صياغة منهج علمي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري فـي التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَـائِر المُعَاصِـرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

"دراسة تحليلية"

تمهيد:

يعيش الفِكْر في العديد من المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بصفة عامة والعربية بصفة خاصة ما قد أطلق عليه بعض المُفَكِّرين حالة التوتر بين الأصول الفِكْرية لتلك المُجتَمَعَات والثَقَافَات الغربية الدخيلة على تلك الأصول، فكما سبق الحديث في الفصل الأول من الدراسة أن هناك تفاعلاً قِيَمياً مستمراً بين فِكْر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة من جهة وبين ما يستجد من قِيَم ثَقَافِيَّة وفِكْرية من جهة أخرى، ويرى العديد من المُفَكِّرين المعاصرين أن التفاعل بين مجموعتي القِيَم يسير حالياً في الاتجاه السلبي أكثر ما يمكن منذ بداية القرن العشرين، حتى أصبح خطراً يهدد هوية تلك المُجتَمَعَات، وذلك حينما استغل البعض الرغبة الصادقة في تحديث الفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة ولاسيما بعد بعض الهزائم العسكرية مثل هزيمة ١٩٦٧م، وحديثاً بعد ضرب أفغانستان وإسقاط نظامها واحتلال العراق، فنقلوا عن الغرب فِكْرهم الحداثي في انبهار لا ينظر إلا إلى التمرد على التقليدي والمألوف بدعاوى الحداثة، وقد أدى ذلك ليس إلى مجرد الرغبة في القطيعة مع التُرَاث فحسب بل إلى التقليل من شأن التُرَاث الفِكْري لتلك المُجتَمَعَات والذي هو عصب التَوَاصُل، وهكذا جاء إلى الوجود ثنائية "الانبهار" بمنجزات العقل الغربي و "الإقلال" من شأن منجزات العقل في تلك المُجتَمَعَات[١]، وهو ما أسماه الدكتور عبد العزيز حمودة[١] بـ "المرايا المقعرة" التي

١ عبد العزيز حمودة. دكتور: المرايا المقعرة "نحو نظرية نقدية عربية"، أغسطس ٢٠٠١م، ص ٧-١٤.

تعمل على التصغير والتقليل من شأن ما أمامها. وعلى النقيض من ذلك ما يحدث تجاه المشاريع الفِكْرية الغربية كالبنيوية أو الحداثة والتفكيك، وهو ما قد أسماه الدكتور عبد العزيز حمودة بـ "المرايا المحدبة" التي تعمل على التكبير والتعظيم من شأن ما أمامها، فالمشروعين النقديين اللذان أثارا الكثير من الجدل في الأربعين عاماً الأخيرة في المُجتَمَعَات الغربية، وفي السنوات الخمس عشرة الأخيرة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة والعربية يرى كثير من المُفَكِّرين فشلهما على المستوى الفِكْري قبل التطبيقي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة والعربية، ولا يأتي ذلك الفشل من منطلق رفض الحداثة أو التحديث في حد ذاتيهما، بل يرجع في الأساس إلى نقل مدارس نقدية بذاتها أفرزت من خلال مناخ ثَقَافِي بعينه وفِكْر فلسفي محدد إلى مناخ ثَقَافِي وفِكْر فلسفي مغاير تماماً كالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة أو العربية[٢].

ويهدف هذا الفصل إلى وضع الصياغة الأولية للمنهج العلمي لتقييم التّوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثّقَافِيَّة خلال التّشْكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وذلك من خلال محوران أساسيان هما:

- الجزء السابق من الدراسة النظرية التي انتهت في الفصل الرابع إلى مفاهيم التّوَاصُل ونظرياته وأساليب تطبيقه في العالم الإسلامي، وكذلك الرؤى السابقة له، والتي من خلالها يمكن اقتراح منهج مطور لتقييم التّوَاصُل.
- تحليل أراء المُفَكِّرين في كيفية وضع مناهج تقييم التّوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

٥-١ خلفية عن آراء بعض المُفَكِّرين في تقييم التّوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

هناك مجموعة واسعة من آراء المُفَكِّرين في العالم الإسلاَمِي حول التّوَاصُل الفِكْري بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة بمستوييه الزماني والمكاني، ورغم تباين المداخل تبعاً لتباين خبرات كل منهم إلا أن الاتفاق على الهدف الواحد يضع عملية جمع الآراء في إطار منظومي

١ عبد العزيز حمودة هو أستاذ الأدب الإنجليزي بكلية الآداب جامعة القاهرة، وله العديد من المؤلفات الأدبية والفِكْرية باللغتين العربية والإنجليزية.

٢ عبد العزيز حمودة. دكتور: المرايا المحدبة "من البنيوية إلى التفكيك"، أبريل ١٩٩٨م، ص ٧-١١.

متكامل، فالأدباء والفلاسفة وعلماء الدين والتربويون والمِعْمَاريون لكل منهم آراءه التي تنطلق من واقع تعامله مع المجتمع الإسلاَمِي وتخصصه في عمله، فعملية التَوَاصُل ترتبط بفِكْر المجتمع، أما التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي فهو جانب تقني وفني يرتبط أكثر ما يرتبط بالمِعْمَارِيين، ورؤى كل منهم في التَعْبِير عن تلك القضية الفِكْرية.

وتدور آراء المُفَكِّرين في كيفية صياغة المنهج المقترح لتقييم التَوَاصُل الفِكْري حول مجموعة من الأسس التي تعمل في مختلف فئات المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة وعلى مستويين أساسيين هما:

- مستوى التفاعل داخل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وهو التقييم المنصب على كل مجتمع إسلاَمِي وأموره الداخلية المؤثرة على توجهاته الفِكْرية.
- مستوى التفاعل بين المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة وبعضها والعالم من حولها، وهو المرتبط بتواجد المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بين العالم، ودورها في التفاعلات الفِكْرية والحضارية العالمية.

وترتبط رؤية كثير من المُفَكِّرين في كيفية صياغة المنهج المقترح خلال مستويي التفاعل الفِكْري داخل وخارج المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بنوع من التحدي الحضاري تقبل عليه المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.

٥-١-١ آراء بعض المُفَكِّرين حول التفاعلات الفِكْرية داخل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة المُعَاصِرَة والمؤثرة في وضع استراتيجيات المنهج

يرى العديد من المُفَكِّرين المعاصرين أن التفاعلات الفِكْرية داخل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة تسير أحياناً في الاتجاهات التي تدعم التَوَاصُل، وتسير أحياناً أخرى في الاتجاهات التي تتأثر سلبياً بأفكار متباينة مع التَوَاصُل كقطيعة التُرَاث والتوجهات الحداثية البحتة، أو عكسها كالارتباط بالتُرَاث والتوقف عن التحديث، وهو ما تم الإشارة إليه في الفصل الرابع من الدراسة. ولا شك أن هذا التصنيف يضع خطوطاً أساسية لمنهج تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقبَلِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فيؤكد المُفَكِّرون أن هناك ضرورة إلى إنماء العناصر الدافعة والمنشطة لديناميات الانتفاضات الاجتماعية المُعَاصِرَة من ناحية، ومن ناحية أخرى أهمية الحفاظ والارتقاء بفِكْر السلف حتى لا يستغل في الانتكاسات

والارتدادات التي تمارسها الرجعية، ويمكن طرح آراء المُفَكِّرين حول مفاهيم وأفكار تفعيل التَوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة في مجموعة أفكار يمكن من خلالها الإسهام في وضع المنهج العلمي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري وهي:

- بناء الثقة في المجتمع ورفع الروح المعنوية والتأكيد على قدرة الإنسان في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة على العطاء فهي مقومات الحياة، وذلك برسوخ العقيدة في القلوب، وحماية القِيَم من الأنهيار.
- ضرورة متابعة السنن العامة السائدة في الأطر الفِكْرية للمُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة علمياً وموضوعياً لاستخلاص الخصائص المشتركة فضلاً عن أن الإطار الأيديولوجى لهذه النظرية يقتضى صوغ فَلْسَفَة اجتماعية ساعية نحو المستقبل دون الماضي أو الحاضر، فهناك بعض التناقضات في الحركة الاجتماعية لهذه المُجتَمَعَات المُعَاصِرَة حيث يسبق الواقع الفِكْر، نظراً لاتجاه معظم الجهود النظرية إلى معالجة فِكْرة القومية على أساس تبريري، وذلك يشكل عائق لتقديم إطار نظري متكامل[١].
- ويذكر دكتور عفيف البهنسى فيما سماه بـ "عصرنة الأصالة" أن العصرنة هي طريقة للإصلاح تستمد قوتها من تجارب الآخرين الناجحة دون الخروج عن دائرة القِيَم الثَقَافِيَّة الأصلية للمجتمع. فالاصالة هي التَعْبِير الصادق عن الواقع ويؤكد أن المفهوم السليم للمُعَاصِرَة هو الذي يحتوى معايشة الظروف الراهنة والتطلعات المُستَقْبَلِيَّة والأصالة بمفهومها القِيَمي وليس النقلي لنتاجاتها وأكد أنه لا يوفق بين مفهومين متناقضين الأصالة والمُعَاصِرَة، ولكن الدعاوى السليمة للربط بينهما تعنى تحقيق الأصالة المتجددة والمرتبطة بطموح الإنسان وانتقاد مفهوم المُعَاصِرَة التي تتضمن في جوهرها التقليد والمحاكاة واستيراد الأساليب الغريبة[٢].
- التأكيد على صدق التَعْبِير عن المفاهيم والقِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية للمجتمع، عدم ترك الفِكْر الماضي بدعاوى المُعَاصِرَة فنظرية التَوَاصُل تعتمد على تأكيد العلاقة بين أزمنة الماضي والحاضر والمستقبل.

---

١ عبد الباسط عبد المعطي. دكتور: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، أغسطس ١٩٨١م، ص١٩٢-١٩٣.

٢ عفيف البهنسي. دكتور: جمالية الفن العربي، فبراير ١٩٧٩م، ص١٤٩-١٥١.

- التأكيد على دور العلم والمناهج والأنظمة المعرفية البحثية المؤدية إليه، بمعنى عدم أخذ النتائج التكنولوجية دون الأخذ بالعلوم والمناهج العقلية المؤدية إليها، والإيمان بالكشف والتجريب والعمل بالوقائع وتحفيز الأكفاء[1].
- توجيه علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وتربية الضمير الديني، لا باعتبار العبادات مجرد فروضاً عينية تؤدى وحسب، بل على أساس أنها عمليات بنائية وتنقيات سلوكية للفرد.
- التأكيد على دور الإسلاَم في إطلاق كل طاقة الإنسان لتسخير الكون فى إطار المشروعية، وتحقيق الغاية الإنسانية فى كل فعل مادي، فالهدف التعبئة الدائمة للمسلم فى جميع أحوال نشاطه، ودراسة النفس المُعَاصِرَة بصفة مستمرة، للعمل على رفع المستوى المعيشي للمجتمع، للوصول إلى التسخير الكامل اكل ما في الكون من مخلوقات.
- إحياء اللغات المحلية إحياءً واسعاً ودفع البحث والكشف والكتابة بهذه اللغات عبر توجيه خاص وعام على مستوى كل هيئات المجتمع، مما يتطلب إيجاد مؤسسات علمية متفاعلة مع الواقع، ثم الدفع باتجاه الكشف في هذه اللغات والكتابة بها، وتحويل كل المعاني العلمية إلى اللغات المحلية لتصل هذه المفاهيم الحديثة لكل الأفراد مما يحدث حركة نقل معرفي وتطبيع للاذهان بعلوم الحاضر، فاللغة من أهم الخصوصيات الذهنية للشعوب.
- العمل على قيام حركة نقدية بحثية لقراءة التُرَاث وإعادة قراءة النص الديني وتفسيره بعقلية الحاضر، ما يجعل الإسلاَم سارياً في كل العصور، وهو جوهره المقصود بمطلقيته، فالهدف هو الاستئناس بمنجزات السلف وإعادة القراءة والفهم على ضوء تطورات الحاضر.
- التأكيد على دور الفن في دفع العلوم نحو البحث والتخيل، والتأكيد على أن القِيَم الجمالية تنبعث من كفاءة العمل وعناصره النابعة من القِيَم المعبرة عن رغبة الإنسان الفطرية ومدى استلهامه من الطبيعة والعقيدة وشتى المعارف التي تمثل منبعاً للالهام.

---

١ رفيق العجم. دكتور: الإسلاَم والتحديات الثّقافِيّة المُعَاصِرَة المعولة في بعدها الثقافي، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

ولا شك أن ما سبق من آراء المُفَكِّرين حول مفاهيم وأفكار تفعيل التَوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هي مجموعة طروح فِكْرية يمكن من خلالها تبين الملامح الأساسية للفِكْر المِعْمَارِي الذي يعمل على التَعْبير عن التَوَاصُل الفِكْري والثَقَافِي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وبالتالي فمن تلك الآراء يمكن استشعار النقاط الأساسية للمنهج العلمي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكيل المِعْمَارِي للعَمَائر المُعَاصِرَة والمُستَقْبَلِيّة بالمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

٥-١-٢ آراء بعض المُفَكِّرين حول التفاعلات الحضارية المُعَاصِرَة على الصعيد العالمي ووجهة النظر الإسلاَمِيَّة لها وتأثيراتها على وضع المنهج

يرى كثير من المُفَكِّرين أن التَوَاصُل الفِكْري المستقبلي في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة سيتم في ظل تفاعل حضاري عالمي واسع المجال، ويرتبط ذلك بما يراه بعض المُفَكِّرين الغربيين في طروح نظريتي "صدام الحضارات، ونهاية التاريخ" بأنه تفاعل حضاري عالمي واسع. فيجب بذلك دراسة وجهات النظر الهامة للحضارات الكبرى المُعَاصِرَة والتفاعلات أو الصراعات الحضارية بينها في الآونة الأخيرة من العصر الحالي والمسمى بعصر العَوْلَمَة، لتبين السبيل الدقيق لعمل منهج علمي يهدف إلى تَشْكيل أي جانب حضاري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، أو إلى تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكيل المِعْمَارِي للعَمَائر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة. ولا شك أن تلك التفاعلات الحضارية العالمية تنعكس في أطر مؤثرة على الفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة. ويتفق الباحثون في مجال الدراسات الحضارية بشكل عام، في تحديدهم للحضارات الرئيسة القديمة منها والحديثة، لكنهم غالباً ما يختلفون في عدد هذه الحضارات. ومن خلال النظر في العناصر الثَقَافِيَّة الأساسية التي تُعرّف الحضارة، يمكن الحديث عن ست حضارات رئيسية مُعَاصِرَة، هي: الحضارة الإسلاَمِيَّة، الحضارة الغربية، الحضارة الهندية، الحضارة الصينية، الحضارة اليابانية، حضارة أمريكا اللاتينية، وقد تشترك هذه الحضارات في سمات وخصائص معينة، وقد تتباين أيضاً فلكل واحدة من هذه الحضارات سماتها وخصوصياتها التي تجعلها متفردةً في جوانب كثيرة عن غيرها من الحضارات. وحيث تعرضت الدراسة فيما سبق للحضارة الإسلاَمِيَّة وخصائصها ففيما يلي عرض موجز لبعض النقاط التي تبين أهم ملامح الحضارات الخمس الأخرى المُعَاصِرَة وطبيعة التفاعل الحضاري بينها، وهي:

الحضارة الغربية

تقوم الحضارة الغربية المُعَاصِرَة على ركائز فِكْرِية ممتدة الجذور إلى عهد اليونان والرومان، ومن سمات الفِكْر الغربي وخصائصه، خمس سمات فصّلها الدكتور يوسف القرضاوي على النحو التالي:

- **تباين المفاهيم في معرفة الألوهية:** فليست رؤية الفِكْر الغربي الذي قامت عليها الحضارة الغربية رؤية صافية تَقْدُرُ اللَّه حق قدره، وإنما هي رؤى غائمة مضطربة متباينة بين الدينية والعلمانية والرؤى الشخصية.
- **النزعة المادية:** وهي التي تؤمن بالمادة وحدها لتفسير الكون والمعرفة والسلوك، وتُنكر الغيبيات، وكلّ ما وراء الحس.
- **النزعة العلمانية:** وهي من ثمار الخصيصتين السابقتين ولوازمهما، وهي تلك النزعة التي تفصل بين الدين والحياة الاجتماعية.
- **حتمية الصراع:** تؤمن الحضارة الغربية بحتمية وجود الصراعات مثل الصراع بين الإنسان ونفسه، وصراع الإنسان والطبيعة، وصراع بين الإنسان والإنسان، وصراع أيضاً بين الإنسان والإله.
- **الاستعلاء على الحضارات الأخرى:** وهي نزعة تسري وتتحكم في عقول العديد من الغربيين، فالبعض يعتبرون أنهم أفضل من غيرهم، وأن الحضارة الغربية هي الحضارة الإنسانية، ولا يعترفون بحضارة سواها.

إلا أن الحضارة الغربية لا تخلو من جوانب إيجابية تنفع الإنسانية، ففي هذه الحضارة فوائد كثيرة للإنسان في حاضره ومستقبله، كما أن لها آثاراً إيجابية تلتقي فيها مع جوانب مشرقة عديدة من الحضارة الإسلاَمِيَّة. وميزةُ هذه الحضارة أنها لا تقف جامدةً، إنها تنتقل من طور إلى طور، وأعطت الإنسان الحوافز التي تدفعه إلى الابتكار والإنتاج، وصنعت له المناخ النفسي والعقلي الذي يشجعه على المضيّ، وهيأت له الإدارة الحسنة التي تساعد على إتقان عمله، كما هيأت له مجتمعاً تُرعَى فيه حريةُ الإنسان الفرد وحقوقه الفطرية، وتُصان فيه حرماته في مواجهة حكم الظُلاَّم، وبهذا شعر الإنسان بكرامته وقِيَمته، وتحرر من الخوف والذل، فأنتج وأحسن وأفاد. هذه هي الجوانب الحسنة في الحضارة الغربية، وكلها تتعلق بالوسائل والأدوات والآلات التي يستخدمها الإنسان. فهذه حضارة الوسائل والآلات، لا حضارة المقاصد والغايات.

أما الجوانب السيئة في الحضارة الغربية، فهي تلك التي لا تتفق والتعاليم الدينية والأخلاقية الفاضلة والمبادئ الإنسانية المشبعة بهذه التعاليم وتلك الأخلاق، وهي التي تهدّد الحضارة الإنسانية بأوخم العواقب، وتتسبَّبُ في الأزمات والنزاعات والتطاحنات، وتذكي الصراع بين الدول، وتقوي نوازع الشر في بني البشر، وتُفسد تقدم العلوم والمعارف وازدهار الآداب والفنون، وتقوّض دعائم الحضارة من الأساس.

الحضارة الهندية

قامت الحضارة الهندية على أساس عناصر من الحضارة السومرية نُقلت إلى هناك، ونمت في البيئة الهندية، ثم تأصّلت وازدهرت هناك، وأصبحت من حضارات التاريخ الكبرى. وقامت الحضارة الهندية أساساً على عبادة هندية تدور حول آلهة أسطورية، وتدعو إلى مبادئ أخلاقية قريبة مما كانت تدعو إليه البوذية، وازدهرت فيما بين سنتَي ٣٧٥ و ٤٧٥ بعد الميلاد على وجه التقريب.

والحضارة الهندية أو "حضارة الجوبتا" قضت عليها قبائل الهون التي اجتاحت الهند ووسط آسيا كما اجتاحت أوروبا. ومعنى ذلك أن الحضارة الهندية قامت على حضارات أقدم فأقدم، كما هو الحال في الحضارات الكبرى. والحضارات الهندية المتعاقبة، كلُّها قامت على أسس مشتركة فاتساع شبه الجزيرة الهندية وتباين البيئات الطبيعية والجغرافية فيها قد فرضاها، فهي كلّها لم تكن حضارات عمل بقدرما كانت حضارات تأمل وسكون، وعلى نحو أو آخر، فإن الهندوسية كانت دائماً عاملاً أساساً بالنسبة لثقافة شبه القارة الهندية منذ سنة ١٥٠٠ ق. م. إلى سنة ٤٠٠ م.

ونخلص من ذلك إلى أن الحضارات الهندية القديمة، قامت على التفكير التأملي الذي يهون من شأن الدنيا، ويحثّ على الزهد فيها. وقد تعرض البيروني لذلك كلّه، وانتقده نقداً شديداً في كتابه عن الهند المسمى "تفصيل ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة".

وتشكل الهند اليوم بحضارتها المُعَاصِرَة، قوة عالمية تنمو باطّراد، وتسعى إلى المشاركة بقوة في صنع السياسة الدولية والتأثير فيها.

الحضارة الصينية

يرجع عمر الحضارة الصينية إلى نحو ألفي سنة، فالقواعد الحضارية المادية والمعنوية التي تقوم عليها كل حضارات الصين، كانت قد استقرت على نحو ما في الفترة من سنة

١٢٢٣ إلى سنة ١٧٨٦ قبل الميلاد، حيث كان الصينيون في هذا العصر ينظرون إلى أنفسهم على أنهم الشعب الوحيد الجدير بالاحترام والتقدير على وجه الأرض، وكلّ من عداهم فهمج لا قِيَمة لهم.

وتتميّز حضارة الصين على غيرها من الحضارات، بأنها حضارة صينية خالصة لم تتلق من المؤثرات الأجنبية إلاّ القليل، لأن الصين لم تخضع لسلطان أجنبي يُحدث تغيّراً أساسياً في تكوينها الحضاري إلاّ مرتين، الأولى عندما حكمها المغول، والثانية في العصر الحديث، فأما الغزوة المغولية، فقد تركت آثاراً عميقة في التكوين الحضاري للصين، ولكن هذه الآثار تَلاشَى معظمها مع الزمن، وأما في العصر الحديث، فقد كان الغزو الغربي عنيفاً وعميقاً، فزعزع الأسس التقليدية التي قام عليها بناء المجتمع الصيني التقليدي. وتعتبر الكونفوسيوشية أحد المكونات الأساس في الحضارة الصينية. كما أن كون الصين اليوم دولة كبرى بشرياً ومادياً، يؤهلها لاحتلال مكانة متميّزة في الساحة الدولية، ويجعل منها منافساً للدول الكبرى في التأثير على رسم السياسات الكونية.

الحضارة اليابانية

على الرغم من أن بعض الباحثين في تاريخ الحضارات يضمون الثقافتين الصينية واليابانية تحت عنوان حضارة الشرق الأقصى، ويعتبرونهما حضارةً واحدةً، إلاّ أن كثيرين منهم يعتبرون اليابان حضارة مستقلة لها خصائصها المتميّزة، وإن كانت في أصولها البعيدة منحدرةً من الحضارة الصينية. فاليابان تشكّل مجتمعاً حضارياً متقدماً في مجالات الحياة المختلفة، محافظةً على هويتها ولغتها، ومنافسةً للغرب في المجالات العلمية والصناعية.

حضارة أمريكا اللاتينية

تُعدّ حضارة أمريكا اللاتينية المُعَاصِرَة مزيجاً من تفاعل حضارات الأنديك والأنكا والمايا والأزتك القديمة مع تأثيرات الحضارة الأوروبية التي امتزجت في مُجتَمَعَات دول أمريكا اللاتينية وصبغتها بصبغتها المسيحية الكاثوليكية، ويبدو هذا التفاعل ظاهراً في الفنون والآداب والموسيقى والعادات الاجتماعية وطرز البناء. ويرى كثير من الباحثين أن أمريكا اللاتينية تشكّل فرعاً متميّزاً من الحضارة الغربية لا يتطابق في كثير من جوانبه، مع التيار الغربي الصرف المتمثّل في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية.

وهكذا فالحضارات طبقات يلي بعضُها بعضاً، كلٌّ حضارة من الحضارات الكبرى والصغرى تُخفي تحتها حضارةً سابقةً عليها، ثم أخرى، وهكذا حتى بداية قصة الحضارة في مكان ما. وتلك هي ظاهرةُ تعاقب الحضارات التي كان ابن خلدون سباقاً إلى تسجيلها في مقدمته[1].

ويعيش العالم الآن وسط هذه الحضارات في إطار من التفاعل الحتمي وخاصة في عصر العَوْلَمَة وبعد ثورة الاتصالات التي جعلت من العالم الآن ما قد أسماه البعض "العالم قرية صغيرة"، وقد رأى المُفَكِّرين هذا التفاعل بصور متباينة بين ما هو سلبي كالصراع والصدام والحروب وما هو إيجابي كالتدافع والحوار.

٥-١-٢-أ معنى صراع أو صدام الحضارات ومدلوله في الفِكْر العالمي

إن مدلول الصراع من معنى اللفظ ومغزى المصطلح كما جاء في لسان العرب أن "الصرع" هو الطرح بالأرض، ومصارع القوم حيث قُتلوا، واكتسب المصطلح مفهوماً سياسياً واسع الانتشار واتخذ طابع النظرية في القرن التاسع عشر، حين ورد في البيان الشيوعي لماركس وانجلز، وجاء في "الموسوعة السياسية" أن الفِكْرة العصرية عن صراع الطبقات تعود إلى عهد الثورة الفرنسية، ولكن النظرية مستمدة من أفكار ماركس وانجلز كما أوردها في البيان الشيوعي والذي جاء فيه "إن تاريخ المجتمع كلّه حتى اليوم هو تاريخ صراع الطبقات". ويُلاحظ هنا ورود لفظ "كلّه" الذي يفيد الجمع وينفي الاستثناء، على وجه الجزم والقطع، وهي لازمةٌ من اللوازم المرتبطة بالفِكْر الشمولي في كل زمان ومكان، سواء أكان شيوعياً أم رأسمالياً. وهو التَعْبِير نفسه الذي يرد عند المُفَكِّرين المروّجين اليوم للصراع أو الصدام بين الحضارات والثَّقافَات.

وغلبت فِكْرة الصراع على الفِكْر الأوروبي في جميع المراحل التي مرَّ بها، وأدت الشعوب الأوروبية ثمناً فادحاً لهذه الغلبة القسرية، حيث عانت أشدَّ المعاناة من الحروب الأهلية فيما بينها، كانت آخرها الحرب العالمية الثانية التي أضرمت شرارتَها عقيدةٌ عنصرية ونزعةٌ استبدادية اصطبغتا بصبغة الصراع.

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: خصائص الحضارة الإِسلاَمِيَّة وآفاق المستقبل، www.isesco.org.ma، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

وعلى المستوى الفِكْري والمذهبي والسياسي، كانت الأفكار الكبرى التي أحدثت عميق التأثير في المُجتَمَعَات الأوروبية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، أفكاراً ذات منطلقات صراعية، مثل الشيوعية التي قامت على مبدإ الصراع الطبقي الذي هو درجةٌ عليا في سلّم الصراع. وينطبق هذا حتى على الرأسمالية التي قامت على مبدأ الصراع ضد العوائق والموانع والحواجز التي تمنع الرأسمال من الانطلاق من القيود، والتي تشنّ حرباً على الأوضاع التي لا تتقبل المذهب الرأسمالي، حتى وإن أدّى تطبيق هذا المذهب والعمل به إلى الإضرار بمصالح الشعوب الفقيرة، فمن أجل الوصول إلى الرفاهية والوفرة والرخاء والازدهار الاقتصادي، لاشيء يمنع من استغلال الشعوب الأخرى والهيمنة على مُقدراتها. وهو الأمر الذي أدى، ولا يزال يؤدي، إلى زعزعة استقرار المُجتَمَعَات الحديثة، بما فيها المُجتَمَعَات الرأسمالية ذاتها[1].

وترى كثير من المُجتَمَعَات أن العالم بحضاراته يعيش حالة من الصراع لا يوجد لها بديل أو طرح أوفق، وهو المبدأ الذي لا يقره الدين الإسلامي، ولا أي شرائع سماوية أخرى، بل أن مُجتَمَعَات أخرى ترى أن هناك احتياج حتمي لهذا الصراع، وأنه واقع لا محالة، وأنه لا حياة في ظل التباين والتنوع الحضاري والثَّقَافِي بغير صراع ينعكس في كافة مجالات الحضارة كالعِمَارَة، وهو الأمر الذي أقره كثير من المُفَكِّرين ولا سيما الأمريكيين مثل "صمويل هنتجون".

٥-١-٢-ب الطرح الأمريكي لحتمية صراع الحضارات

يطرح عدد من المُفَكِّرين الغربيين خاصة الأمريكيين منهم فِكْرة صراع الحضارات باعتبارها حتمية وهنا يقعون فيما وقعت فيه نظرية الحتمية التاريخية التى أصبحت فى مخلفات التاريخ الفِكْري فى القرنين ١٩، ٢٠م، ويأتى فى مقدمتهم "صموئيل هنتيجون[2]" في كتابه "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي"، ١٩٩٦م، "وفرانسيس فوكوياما[3]" في كتابه "نهاية التاريخ". ومن الجدير بالذكر أن الصعود السريع لنظرية "نهاية

---

١ عبد العزيز بن عثمان التويجري، دكتور: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، www.isesco.org.ma، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢ صاموئيل هانتيغتون، أستاذ الدراسات الاستراتيجية وعلوم الدولة في جامعة هارفرد.

٣ فرانسيس فوكوياما هو ياباني الأصل، يعمل خبير في مركز الابحاث والتخطيط التابع لوزارة الخارجية الامريكية.

التاريخ" مع بداية التسعينات من هذا القرن فى أمريكا وأوروبا ترجع لصاحبها "فرانسيس فوكوياما"، الذي نشرها في مجلة ناشيونال إنترست ١٩٨٩م، ويستند "فوكوياما" لنظرية "هيجل" فى صراع الأفكار بعد إنهيار الاتحاد السوفيتى والمنظومة الشرقية والماركسية والاشتراكية، ومما يؤخذ على هذه النظرية إعلان نهاية التاريخ فى وقت كان يسير فيه بسرعة كبيرة وبعد هدوء العالم من هذه النظرية سرعان ما حلت محلها نظرية "صدام الحضارات" لهنتيجون والتي نشرها فى دورية لشئون الخارجية ١٩٩٣م، واستقبلت بنقد وتشاؤم[١].

تفسير الانشغال الواسع بنظريتي حتمية الصراع:

وذلك لتقديم كل منهم تفسير شمولي في تحليل المتغيرات العالمية وتقييمها وربط أجزائها على قاعدة نسق مفهوم شمولي، مع تحديد إتجاهات السياسات العالمية لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، فنهاية التاريخ استعادت إحياء فَلْسَفَة "هيجل" المستوعبة من فلسفات سابقة، لذا فهي مرجعية لكلا من المنظومتين الشرقية والغربية، أما "صدام الحضارات" فإن هذه النظرية برأى البعض تمثل إحياء هذه الحرب الباردة لكن بين الغرب والإسلام.

رؤية هنتيجون عن قرن صدام الحضارات:

يذهب "هنتيجون" إلى أن العالم بعد الحرب الباردة سوف ينقسم على أسس ثَقَافِيَّة وحضارية إلى سبعة حضارات هي: "الغربية، والكونفوشيوسية اليابانية، والإسلاَمِيَّة، والهندية، والسلافية، والأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية" ويضيف على تردد الأفريقية. والفروق بينهم فروق أساسية، فالحضارة دين وثَقَافَة، وتشكل أقوى الهويات ومن هنا يتوقع "هنتيجون" أن الصراع القادم أشد، وبالطبع يوجد مكان للعرب وسط ذلك الصراع، ويتخوف من تحالف الإسلاَم والكونفوشيوسية، لذلك يقترح على الغرب تعاون أكبر داخل الحضارة المسيحية، وإدخال دول شرق أوربا وأمريكا اللاتينية مع المُجتَمَعَات الغربية، وإبقاء العلاقات مع روسيا واليابان في تعاون. والخِلاصة تكمن فى أن القرن المقبل بالنسبة لـ "هنتيجون" سيكون قرن صدام الحضارات وليس صدام نظريات كما هو الحال

---

١ عبد العزيز بن عثمان التويجري، دكتور: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، www.isesco.org.ma، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

للقرن الحالى وهو يتنبأ بأن الصدام الأساسي سيكون بين الحضارتين الغربية والإسلاَمِيَّة[1]، وهو ما يتشابه مع وجهة نظر كثير من المؤرخين المعاصرين الإسلاميين الذين يرون أن هناك صراع واقع فعلاً بين الغرب متمثلاً في أمريكا وحلفائها والإسلام، ولكنه صراع حول التسلح وامتلاك الأسلحة النووية أكثر منه صراع حضاري فِكْري أو مذهبي، والرؤية الإسلاَمِيَّة لهذا الصراع هو أن الإسلاَم دخله مجبراً مدافعاً لا فاعلاً فلم تبدأ أفغانستان ولا العراق ولا إيران ولا أي دولة إسلاَمِيَّة صراعاً مع الغرب ولكن ما تراه المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وبعض المُجتَمَعَات الغير إسلاَمِيَّة ومنها بعض المُجتَمَعَات الغربية هو أن هناك تلفيق للخلافات الغربية متمثلة في أمريكا مع المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ومن ثم السماح لأمريكا بالدخول معها في صراعات عسكرية سعياً وراء مصالحها وشمول سيطرتها العسكرية والاقتصادية على العالم ولا سيما العالم الإسلامي.

٥-١-٢-ج معنى التدافع الحضاري في الفِكْر الإسلامي

يرى الدكتور "عبد العزيز التويجري" أن التفاعل الحضاري هو البديل للصراع فيقول لقد كان لحيوية الحضارة الإسلاَمِيَّة وقوتها الذاتية الدافعة لها إلى التطور والتقدم والإبداع، الأثرُ القويُّ في نقل روح المدنية إلى العالم الغربي، بقوة دفع التفاعل الحضاري، وهو الأمر الذي يعترف به ويشهد له، معظم الكتاب والمؤرخين والمُفَكِّرين الأوروبيين الذين برئوا من الهوى والغرض، وكتبوا بإنصافٍ عن خاصية التفاعل الحضاري في الحضارة الإسلاَمِيَّة. فيرى "كرستوفر دوسن" في كتابه "تكوين أوروبا"، إلى أن الحضارة الإسلاَمِيَّة احتفظت بمركز الصدارة منذ أوائل العصور الوسطى فصاعداً، لا في الشرق فحسب، بل كذلك في غرب أوروبا، إذ نمت الحضارة الغربية في ظلال الحضارة الإسلاَمِيَّة التي هي أكثر منها رقيّاً وقتذاك، وكانت الحضارة الإسلاَمِيَّة العربية — لا البيزنطية — هي اساعدت العالم المسيحي في العصور الوسطى على استرداد نصيبه من التُراث اليوناني العلمي والفلسفي[2].

والتفاعل الحضاري يستند في مفهوم الفِكْر الإسلامي، إلى مبدأ التدافع الحضاري، لا الصراع الحضاري، وهو المبدأ القرآني المحض، الذي له أصل في قوله تعالى: "...وَلَوْلاَ

---

١ زكي الميلاد: صدام الحضارات أم حوارها؟، www.alminhaj.org، ٥/يناير/٢٠٠٥م.

٢ عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، www.isesco.org.ma ، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ..."[1]، وهناك معنى آخر له في قوله تعالى: "وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ"[2].

فالتفاعل في المنظور الإسلامي، هو عملية تدافع لا تنازع، وتحاور لا تناحر. فالتفاعل حياة، والتصارع فناء. ويكون التفاعل الحضاري حوارٌ دائم ومطّرد، ينشد الخير والحق والعدل والتسامح للإنسانية قاطبة، ولا يسعى في الأرض بفساد، والتدافع الحضاري يقي الإنسانيةَ من "السقوط الحضاري" الذي تنتج عنه أزمة الحضارة. وهذا هو مأزق الإنسان في العقد الأخير من القرن العشرين وإلى اليوم، ويعتقد البعض من كبار فلاسفة التاريخ في القرن الماضي، مثل "ازوالد شبنجلر" في كتابه "انحطاط الحضارة"، ومثل "أرنولد توينبي" في كتابه "دراسة للتاريخ"، أن حضارة الغرب السائدة رغم ثرائها المادي والعسكري تعاني من آلام مبرّحة، إذ فقدت القوى التي أدّت إلى سيطرة هذه الحضارة قدرتَها على الاستقطاب، فقوى التفكك والاضمحلال تتجاوز قوى التعاضد والتماسك، والقِيَم التي جمعت الناس معاً تعاني من الضعف، وبالتدافع الحضاري تُنَقَّى الحضارة من التلوّث الذي يفرزه الصراع والصدام، وهيمنة الفِكْر المادي العلماني اللاّديني على الأفكار والأقوال والأفعال والممارسات وأنماط السلوك ونظم الفِكْر وأساليب الحياة. وهكذا فالتدافع الحضاري هو البديل الأوفق للصراع.

و"التدافع الحضاري" في المفهوم الإسلامي، هو سنة اللّه في الكون، لا "الصراع الحضاري أو الصدام الحضاري"، ولا يعني ذلك أن الحياة تسير وفق خطة مرسومة موفقة دائماً تتحقق فيها المصالح والمنافع للناس كافة في جميع الأحوال وتترقى ذواتهم، وأنه لن يوجد صدام، وإنما القصد من ذلك أن التدافع يُبطل الصراع، والعمل بالتدافع يؤثر سلباً على وجود الصراع في الفِكْر الإنساني، فتَتَوَاصَل الحضارات وتَتَلاقَحُ وتَتَدافَعُ ولا تَتَصَارَعُ، فالصراع في المفهوم الإسلامِي يكون حالةٌ عارضةٌ، وشذوذٌ عن القاعدة، وليس طبيعةً من طبائع الحضارات، لأنه يَتَنافَى والفطرة الإنسانية، وهو نقيضُ التفاعل الحضاري الذي قامت الحضارة الإسلاَمِيَّة على أساسه، وهو إلى ذلك كلّه، البديلُ الموضوعيٌّ للفوضى التي تسود الأوساط الفِكْرية والسياسية في العالم اليوم، من جرّاء شيوع مفاهيم مغلوطة ورؤى مشوّشة وتحليلات مغرضة تدفع بحركة الفِكْر العالمي

١ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة البقرة، من الآية ٢٥١.

٢ القُرآنُ الكَرِيمُ، سورة فصلت، الآية ٣٤.

وبالسياسة الدولية على وجه العموم، نحو مناطق مجهولةٍ محفوفةٍ بالمخاطر التي تتهدَّد الإنسانية في حاضرها وفي مستقبلها[1].

٥-١-٢-د الطرح الإسلاَمِي لحوار الحضارات

لا شك أن في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ البشرية والتي يمثل فيها الحوار بين الحضارات مبدأً إنسانياً سامياً ومنهجاً فعّالاً على الصعيدين الأخلاقي والمادي، وحيث إن الحوار سلوك حضاري مكتسب، فإن التنشئة على احترام الآخر وقبول الاختلاف واعتماد التفاهم بديلاً عن الصراع والتصادم ينبغي اعتبارها من العوامل التي تُسند الحوار وتُقَوي مكانته وتجذر تقاليده. وتعزيز الحوار بين الحضارات مسؤوليةٌ إنسانيةٌ مشتركة يتحمَّلها بصورة خاصة صناع القرار بمختلف درجات المسؤولية، والنخب الفِكْرية والثَقَافِيَّة والقيادات الإعلامية في العالم كلِّه، من أجل بناء السلام في الحاضر والمستقبل على أسس قوية من جهة عامة، ومن أجل تطوير وتحديث وتبادل خبرات الحضارات الإنسانية في شتى نواحيها كالعِمَارَة والفنون ومختلف النواحي والتطبيقات الحضارية من جهة خاصة[2].

ويضع "زكي الميلاد" تصوراً بديلاً عن التفاعل الفِكْري المستقبلي الذي يراه الغرب في هيئة "صدام الحضارات" أو "نهاية التاريخ"، ويتفق في تصوره من حيث المبادئ مع أطروحة "روجيه جارودي" في كتابه "حوار الحضارات"، فيذكر أن البشرية ومستقبلها المشترك بحاجة إلى أطروحة بديلة عن أفكار"نهاية التاريخ" أو "صدام الحضارات"، وغيرها من الأنساق المشابهة. والأطروحة البديلة "حوار الحضارات" والتي تخدم مصلحة الإنسانية ليست بالجديدة، ولكنها تحتاج إلى عقد توافق عام حولها، وتعزيزها وترسيخها أخلاقياً ومعرفياً، لأنها تمثل خيار الإنسانية الأمثل لبناء مستقبل جديد تشارك جميع الحضارات في صنعه. فتقوى قاعدة السلام العالمي، وتتبلور الحضارات جميعاً وتتَوَاصُل في كافة النواحي الحضارية كالعِمَارَة والفنون، فهي قاعدة التنمية الشاملة على الصعيد العالمي، وقاعدة البناء الحضاري، ونهاية الحروب والدمار والفقر وتحسين نوعية الحياة لكل البشر، وبالتالي هي قاعدة للرُقِيّ الحضاري الذي ينعكس على كافة النواحي

---

١ عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، www.isesco.org.ma، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢ المنظمة الإسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَقَافَة "إيسيسكو": نداء تونس، ندوة الحوار بين الحضارات "التنظير والتنفيذ"، www.isesco.org.ma، ١٢، ١٣/ نوفمبر/ ٢٠٠١م.

الحضارية ولا سيما العِمَارَة والفنون، وبالتالي يأخذ التّوَاصُل المكاني شكلاً أوسع بين كافة المُجتَمَعَات وشكلاً مميزاً بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة.

مرتكزات نظرية "حوار الحضارات" ومنطلقاتها ومبادئها[1]:

- الحضارة للناس جميعاً مع اختلافهم فلا تلغي التنوع بل هو مصدر ثرائها فهي للإنسان أولاً وأخيراً.
- احترام الكرامة الإنسانية بين جميع البشر وعدم التمييز بينهم آياً كان نوع هذا التمييز وكذلك بين الدول سواء كانت صغيرة أوكبيرة.
- تاريخ الحضارة فى الاجتماع الإنساني هو تفاعل وتجدد فالحضارة المُعَاصِرَة نتاج جميع الحضارات السابقة.
- القبول الفعلي بالتنوع الثّقَافِي بوصفه أحد الملامح الثابتة للمجتمع الإنساني ومصدراً غالياً لتقدم البشرية وازدهارها.
- إن الحفاظ علي الحضارة المُعَاصِرَة يتمثل في انتقال الحضارة إلى جميع المُجتَمَعَات البشرية.
- إن الحوار يحتاج لعقلية منهجية بين العلماء والمثقفين والمؤرخين ومؤسسة عالمية تطور هذا الحوار.
- إن أوضاع العالم تحتاج إلى إصلاح، وذلك بنظره جديدة لحوار الحضارات كما يعتقد "جارودى" فالمشكلة المطروحة على مستوى عالمي يجب أن تحل على مستوى عالمي.
- رفض محاولات الهيمنة والسيطرة الثّقَافِيَّة والحضارية والتصدي للمذاهب والممارسات الرامية لخلق الصراع والصدام بين الحضارات، فتقدم الحوار يتم فى تحويل الغرب من نظرته لذاته. فلا فضل لأمة على الأخرى إلا بعطائها، فيجب

---

١ مرتكزات نظرية حوار الحضارات كما رآها العديد من المُفَكّرين في العالم الإسلامي، ومــن المهتمــين بقضايا الفِكْر في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، انظر:

المنظمة الإسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثّقَافَة "إيسيسكو": إعلان طهــران، النــدوة الإســلاَمِيَّة للحــوار بــين الحضارات، www.isesco.org.ma، ٣-٥/ مايو/ ١٩٩٩م.

زكي الميلاد: صدام الحضارات أم حوارها؟، www.alminhaj.org، ٥/يناير/٢٠٠٥م.

عمل مشروع كوني لا يوجد به منظور فردي بل منظور جماعي مشترك. وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع تطلعات المستقبل. وذلك ابتغاء أن يتطلع الجميع لمستقبل الجميع.

- السعي لإيجاد أرضية مشتركة بين مختلف الحضارات وداخلها حتى يمكن مواجهة التحديات العالمية المشتركة.
- القبول بالتعاون والسعي للتفاهم كآلية مناسبة لتعزيز القِيَم العالمية المشتركة ووضع حد للتهديدات العالمية.
- الإلتزام بمشاركة جميع الشعوب والأمم دون أي تمييز في عمليات صنع القرار وتوزيع المنافع على المستوى المحلي والعالمي.
- التمسك بمبادىء العدالة والإنصاف والسلام والتضامن وكذلك بالمبادىء الأساسية للقانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة.

وهذه الرؤية هي الاقرب والأوفق للفِكْر في العالم الإسلامي، ولا شك أن جانباً كبيراً من هذه الرؤية خاص بالأمن والأمان العالمي وبالأمور السياسية والعسكرية، إلا أن ذلك كله يرتبط بكل التطبيقات الحضارية وقضايا الفِكْر والثَقَافَة ارتباطاً وثيقاً، فحوار الحضارات يمثل المشروع الحضاري الإسلَامِي المُعَاصِر بفِكْرة، وملامحه وتوجهاته المُستَقْبَلِيّة في العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان والبناء الحضاري بفِكْرة شمولية. فهو مستقبل أفضل للإنسان ولحضارته في هذا العالم[1]. وإذا كانت الأمور العسكرية والسياسية هي بداية الاهتمام في حوار الحضارات فلا شك أن المصب النهائي للحوار هو التدافع والتَوَاصُل الحضاري، فالمشروع الحضاري الإسلَامِي يمثل دليلاً على النضج الفِكْري الذي أدركته البشرية، وتفرضه تجارب الأمس وحوادث اليوم ومخاوف الغد. ومكافحة شتى أشكال اللامبالاة وعدم التفاهم، ويقتضي معرفة الآخر في خصوصيات حضارته وتطلعاته، حتى يكون التَوَاصُل فيما بين الحضارات على الصعيد العالمي واقعاً على مستويي الزمان والمكان، ويكون التَوَاصُل الفِكْري على الصعيد الإسلَامِي واقعاً متميزاً، وهو ما يستوجب إنماء ذهنية الاعتراف والاحترام المتبادل بين كل الثَقَافَات والحضارات المُعَاصِرَة، ويؤكّد الحق في الاختلاف والمغايرة واحترام حقوق الإنسان في كنف القوانين

[1] زكي الميلاد: صدام الحضارات أم حوارها؟، www.alminhaj.org، ٥/يناير/٢٠٠٥م.

والمواثيق الدولية المعترف بها والقابلة للتطوير، وهي مبادئ الفِكْر الإسلاَمِي في كل أزمنته، وتطلعات المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة[1].

مجالات الحوار بين الحضارات:

- التجاوب فى تطلعات البشر، وتعزيز التفاهم والمعرفة بين الحضارات، وزيادة تبادلها في مختلف التطبيقات الحضارية.
- تعزيز التسامح ومفهوم التنوعية وحماية حقوق الإنسان والهوية الثَّقَافِيَّة، وحماية حقوق المرأة والطفل والشرائح التي تحتاج لرعاية كالمسنين ومؤسسة الأسرة.
- بناء الثقة على المستويين الإقليمي والعالمي، وسد الخطر والتهديد الأمني على كل المستويات.

المشتركون في الحوار:

يمثل المشتركون في الحوار مجموعة الأفراد والجهات والرموز الذين من شأنهم تفعيل التَوَاصُل الفِكْري والثَّقَافِي والحضاري بين مختلف المُجتَمَعَات، لوضع أسالب ومناهج التفعيل بالطريقة التي تقود إلى الحلول المرضية لكل أطراف التفاعل الحضاري ومنهم:

- ممثلو الحضارات المُعَاصِرَة والباحثون والمُفَكِّرون ورجال العلم والفن والثَّقَافَة والإقتصاد، فهم المحرك الرئيسي لإطلاق الحوار وتدعيمه.
- الحكومات والقيادات السياسية، فلهم دور رئيسى في تشجيع الحوار والنهوض الثَّقَافِي بما لهم من سيطرة.
- المنظمات الدولية لاسيما الأمم المتحدة، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، فهم الإطار المناسب لتفعيل الحوار الحضاري والثَّقَافِي بين كافة المُجتَمَعَات.
- ممثلو المجتمع المدني فيستطيعوا أن يقوموا بدور فعال في النهوض بثَقَافَة الحوار فيما بين شتى فئات المجتمع.

---

١ محمد حسني مبارك. الرئيس: كلمة السيد الرئيس في إحتفال وزارة الأوقاف بزكـرى المولـد النبـوي الشريف، الثلاثاء ١١/أبريل/٢٠٠٦م، الساعة ٧,١٥م.

دعم ثَقَافَة الحوار بين الحضارات:

يحتاج الحوار بين الحضارات إلى مجموعة من أساليب الدعم ليتسنى له الاستمرار والبقاء في ظل التباينات الفِكْرية لاطروحات التفاعل الحضاري الأخرى وهي على سبل المثال:

- التزام الحكومات والمنظمات والهيئات التربوية والثَقَافِيَّة ومنظمة المؤتمر الإسلاَمِي بتشجيع الحوار دولياً.
- عقد مؤتمرات وندوات وإبراز مختلف المنجزات الثَقَافِيَّة وتعزيز الدراسات المقارنة فى مجال الثَقَافَة.
- استخدام الثورة التكنولوجية والإعلام المرئى والمسموع وإدخال برامج تعزيز روح التفاهم.
- تشجيع المجتمع والحكومات والسياسة التاريخية وعمل دراسات حول سبل التبادل الثقافى.
- إبراز مختلف المنجزات الثَقَافِيَّة بصورة فردية أو جماعية بما في ذلك الموضوعات الوثائقية التي تصور رسالة الإسلاَم الحقيقية، ومختلف المواقف التاريخية الخاصة بالتفاعل البناء بين الحضارات الأخرى، بما في ذلك الكتب والمقالات والوثائقية والمواد المسموعة والمرئية.
- تشجيع السياحة التاريخية والثَقَافِيَّة كوسيلة للحوار والتفاهم الحضاري.

آليات الطرح الإسلاَمِي لحوار الحضارات:

بعد تحديد القنوات الأساسية التي سيعمل من خلالها الحوار كالمنظمات الدولية ولا سيما الإسلاَمِيَّة، قامت تلك المنظمات بعمل مجموعة من اللوائح تمثل في مجملها المنهج العام لتفعيل الحوار بين الحضارات، وذلك من خلال الاستيحاء من التعاليم الإسلاَمِيَّة الجوهرية، في سعيها للنهوض بثَقَافَة الحوار مع ضم ممثلي حضارات مُعَاصِرَة أخرى إلى الحوار، ومن ثم تقوم تلك القنوات بالتالي:

- تشجيع الدول الأعضاء على تشْكيل لجان وطنية دائمة من أجل النهوض بالحوار.

- دعوة فريق رفيع المستوى من الخبراء الحكوميين من خلال التشاور بين المنظمات العاملة على دعم الحوار والدول الأعضاء من أجل إعداد البرامج التفصيلية للتعاون بين الدول الأعضاء بمنظمات الحوار.
- يجري عمل منظمات الحوار بين الحضارات بطريقة مفتوحة العضوية وفي إطار من الشفافية[1].

وذلك للبحث عن صيغ طيّعة ملائمة لربط الأهداف والمضامين النظرية للحوار بين الحضارات، بآليات تنفيذ ووسائل عملية تحقّق الأهداف الإنسانية الشاملة للحوار بين الحضارات، وذلك في إطار الالتزام بمقتضيات ميثاق الأمم المتحدة والمواثيق والإعلانات والعهود الدولية ذات الصلة. وقد قامت إحدى المنظمات الإِسلاَمِيَّة وهي "المنظمة الإِسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَقَافَة، إيسيسكو" بالتعاون مع العديد من المنظمات الأخرى مثل الأكاديمية العالمية للفَلْسَفَة، وبصفتها الجهاز المتخصص المكلّف من قبل المؤتمر الإِسلاَمِي لوزراء الخارجية، بعقد العديد من المؤتمرات والندوات الإقليمية والدولية حول قضايا الحوار والتعايش بين الحضارات والثَقَافَات، ومدّ أسباب التَوَاصُل مع المنظمات والهيئات والجامعات في جميع دول العالم، للمشاركة في هذا الحوار، تحقيقاً للمصلحة الإنسانية المتبادلة، وتعميقاً للتعاون الدولي في هذا الإتجاه الفِكْري والثَقَافِي الحيوي[2]، وهو ما يؤكد أن الأمة الإِسلاَمِيَّة تمتلك شروط النهوض الحضاري لاستئناف دورها في بناء الحضارة المُعَاصِرَة، والإسهام في إنقاذ البشرية مما يهددها اليوم من خطر التفكك والانهيار، وهي مؤهلةٌ أكثر من غيرها من الأمم لتؤدي دوراً بالغ التميّز في المعترك الحضاري والفِكْري العالمي، من خلال التنوع الحضاري البالغ التميز داخل المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة. وهذا يُوجب عليها تصحيح أوضاعها الداخلية، ونبذ خلافاتها الهامشية، وتقييم

---

١ المنظمة الإِسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَقَافَة "إيسيسكو": إعلان طهران، الندوة الإِسلاَمِيَّة للحوار بين الحضارات، www.isesco.org.ma، ٣-٥/ مايو/ ١٩٩٩م.

٢ انظر: المنظمة الإِسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَقَافَة "إيسيسكو":
إعلان طهران، الندوة الإِسلاَمِيَّة للحوار بين الحضارات، ٣-٥/ مايو/ ١٩٩٩م.
بيان برلين، ندوة الحوار والتعايش بين الحضارات والثَقَافَات، ٥/ يوليو/ ٢٠٠٠م.
بيان الرباط، ندوة الحوار بين الحضارات في عالم متغير، ١٠-١٢/ يوليو/ ٢٠٠١م.
نداء تونس، ندوة الحوار بين الحضارات "التنظير والتنفيذ"، ١٢، ١٣/ نوفمبر/ ٢٠٠١م.
إعلان دمشق، ندوة الحوار بين الحضارات من أجل التعايش، ١٨-٢٠/ مايو/ ٢٠٠٢م.
بيان ليشتنشتاين، ندوة الحوار بين الحضارات والثَقَافَات "الفهم والتفاهم"، ٢٣-٢٤/ أكتوبر/ ٢٠٠٢م.

قدراتها الكبيرة في إطار التضامن الإسلاَمِي وبروح الأخوة الإسلاَمِيَّة في الوقت الذي يعيش فيه العالم حالة من الترقب بين ما ستؤدي إليه العَوْلَمَة من جهة وفِكْرة صراع الحضارات من جهة أخرى، والتي أصبحت مبعثَ ذعرٍ على الصعيد العالمي، ومصدر تهديد للشعوب والأمم والحكومات والدول[١].

٥-١-٢-هـ عرض للتفاعل الحضاري في عصر العَوْلَمَة

يؤكد العديد من المُفَكِّرين أن مسار العَوْلَمَة في عالمنا المُعَاصِر عاملاً داعياً إلى التعاون البناء والتكامل والتّوَاصُل الحضاري، مما يقتضي اعتبار التنوع الثّقَافِي والحضاري دافعاً للعَوْلَمَة لا مُعيقاً لها، بحيث يتم الانتفاع بما لدى الأمم والشعوب جميعاً من خصوصيات، فتكون النظرة الموضوعية السليمة إلى العالم نظرة حوار، وليست نظرة صراع، فالعَوْلَمَة ينبغي اعتبارها مفعلاً ودافعاً للتحاور وليس للتناحر[٢].

وقد أوجد دخول المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة في عصر العَوْلَمَة العديد من القضايا الفِكْرية والثّقَافِيَّة داخل المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، ومنها ما يرى في العَوْلَمَة خطرٍ ما، وليست المُجتَمَعَاتِ الإسلاَمِيَّة وحدها التي ترى في عصر العَوْلَمَة خطراً عليها بل إن هناك مُجتَمَعَات أخرى كثيرة ترى في العَوْلَمَة تهديداً على ثقافتها الخاصة وقِيَمها وهويها الفِكْرية وأنساق حضارتها وهويتها المميزة، فالمجتمع الصيني والياباني والفرنسي يرون في العَوْلَمَة خطراً على فِكْرهم وثقافتهم وهويتهم، وهو ما جعل بعض المُفَكِّرين يسمونها أمركة بدلاً من عَوْلَمَة، وقد رأى العديد من المُفَكِّرين والكتّاب حقيقة وجود غزو ثّقَافِي صهيوني أمريكي يستهدف الشخصية الإسلاَمِيَّة والعربية بصفة عامة والمصرية بصفة خاصة، وذلك في عصر العَوْلَمَة وباستخدام مبادئها وأفكارها[٣]، وقد أتاح ذلك للغرب زيادة

---

١ عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي، www.isesco.org.ma، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢ محمد حسني مبارك. الرئيس: كلمة السيد الرئيس أثناء زيارة السيد جاك شيراك "رئيس فرنسا" وحرمه لمصر، الإذاعة المصرية، البرنامج العام، الخميس ٢٠/ أبريل/ ٢٠٠٦م، الساعة ٤,٠٠م.

٣ يؤكد وجود تلك الحقيقة العديد من الكتاب والمُفَكِّرين والمِعْمَارِيين المصريين أمثال: "أ./ فتحي رضوان، أ./ السيد ياسين، د./ نعمات أحمد فؤاد، د./ سيد عويس، د./ فؤاد مرسي، د./ عبد الحميد يمونس"، حيث دارت سلسلة ندوات " أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر " في جمعية أتيلييه القاهرة للفنانين والكتّاب، واتفق الحضور من المُفَكِّرين على مجموعة من المبادئ والحقائق الخاصة بالثّقَافَة

حدة التغريب في المجتمع الشرقي ولا سيما مصر. وفي تقدير العَوْلَمَة وآثارها المحتملة، نظرتان متناقضتان هما:

- **النظرة الداعية إلى التعامل معها من دون قلق:** فهي من الناحية الثَقَافِيَّة تفعل التبادل الثَقَافِي والفِكْري، وتنمي التَوَاصُل بين المُجتَمَعَات التي كان من الصعب تفعيل التَوَاصُل بينها فيما سبق. ومن الناحية الاقتصادية يمكن أن تتيح فرص عمل عديدة لذوي المهارات، ولمن يملك استعداداً للحركة في الأسواق العالمية، فيمكن أن تساند الدول الفقيرة ف التخلص من فقرها، كما أنها لا تفرض قيوداً على استقلال الدولة وسيادتها كما هو شائع.
- **النظرة التي تعد العَوْلَمَة عملية غسل للعقول:** وتدعي هذه النظرة أن هناك سيطرة فِكْرية من جهة الدول الأكثر تفعيلاً لها، وتحويل ثَقَافَات الدول الأقل تفعيلاً إلى ثَقَافَات أخرى لا يشترط أن تكون أوفق لمُجتَمَعَاتها، وتهدف إلى ترويج فِكْرة أن تحرير التبادل التجاري والحرية الكاملة للأسواق ستؤدي حتماً إلى ارتفاع عالمي لمستوى الحياة، وإلى مُجتَمَعَات أكثر عدلاً للجميع، وبدلاً من أن تؤدي العَوْلَمَة إلى خفض عدم المساواة ضاعفت ذلك بين الأمم، وفي داخل كل أمة.

إضافة إلى هاتين النظريتين المتناقضتين فهناك من المُفَكِّرين من يذهب إلى القول بأن الرأسمالية بوصفها ظاهرة كونية شاملة "اقتصادية، سياسية، ثَقَافِيَّة" لا تزال تتوسع منذ خمسة قرون في كل العالم، وهذه المنظومة وصلت إلى درجة عالية في عصر العَوْلَمَة. وأن معضلة الرأسمالية ليست في إخفاقها، وإنما في نجاحها، فهي تقتل نفسها بالنجاح، وبالمثل فوجهة النظر هذه ترى أن العَوْلَمَة ظاهرة تمثل مفعلاً قوياً للتَوَاصُل الفِكْري بين العالم كله، وليست مشكلة هذا التَوَاصُل في فشله ولكن في نجاحه، فقضية التَوَاصُل قضية نوعية كيفية وليست كمية، فالعَوْلَمَة مفعل لكل أنواع التَوَاصُل الفِكْري دون تمييز، وهو ما قد يضر بثَقَافَة ما خلال انغماسها في قِيَم دخيلة غريبة على أصولها الفِكْرية واردة لها خلال تَوَاصُلها مع العالم في عصر العَوْلَمَة.

والشخصية المصرية، أيضاً يتفق د./ يحيى الزيني على وجود نفس الحقيقة بالنسبة لمصر والوطن العربي والعديد من دول العالم الثالث، أنظر:

- طلعت رضوان: أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر، ١٩٩٩م، ص١٣.
- يحيى الزيني. دكتور: حوار مباشر بمكتبه بكلية الفنون الجميلة، جامعة حلوان، الخميس ٨ / ١٠ / ١٩٩٩م.

والسؤال الذي يطرح نفسه على العديد من المُفَكِّرين هو هل ستؤدي "عَوْلَمَة الاقتصاد" بالوتيرة المتسارعة التي تسير عليها منذ سنوات بفضل التقنيات الحديثة والشبكات الدولية للمعلومات، إلى عَوْلَمَة مماثلة في الثَقَافَة بفضل هذه التقنيات نفسها؟ أم إلى خلاف ذلك، أي إلى "تأجيج الهويات الثَقَافِيَّة والقومية والدينية في كثير من بلدان العالم، ومنها البلدان الإسلَامِيَّة"؟ وهل تملك العَوْلَمَة نفسها قوة أخلاقية موازية لسيطرتها الاقتصادية تسمح لها بأن تقدم نموذجاً قمياً جدياً، يمكن معه أن تدعو إلى تغيير أساليب حياة الشعوب كافة وأنماط عيشها؟ فالنقاش حول محتوى الثَقَافَة الغربية وعالميتها، ليس جديداً في المُجتَمَعَات العربية والإسلَامِيَّة، بل يعود إلى قرابة قرن من الزمان، وذلك مع بداية احتكاك المسلمين المباشر بالأوروبيين، ومع تحقق المشاريع الغربية الاستعمارية في البلدان العربية والإسلَامِيَّة، إلا أن عودة القوة إلى هذا النقاش، والذي لم يتوقف ترتبط بانهيار الاتحاد السوفيتي الذي أطلق الأسئلة حول عَوْلَمَة الاقتصاد، وحول المسالة الثَقَافِيَّة بصورة تابعة، لا ببعدها العولمي فقط، بل بكونها باتت موازية للاقتصاد والسياسة في هموم وأولويات ما بعد الحرب الباردة. وهناك مجموعة أخرى من الأسئلة حول مستقبل القرن الحادي والعشرين في ظل المقدرة الفائقة للتقنيات في عصر العَوْلَمَة، والتي تمتلكها الدول الكبرى والغنية على اختراق الثَقَافَات الأخرى من خلال مادة جذابة تسر العين ويسهل هضمها وابتلاعها[1]. ويرى بعض المُفَكِّرين أن العَوْلَمَة لا تمثّل خطراً كاسحاً ومدمراً، إلا على الشعوب والأمم التي تفتقر إلى ثوابت قِيَمية وفِكْرية ثَقَافِيَّة، أما تلك التي تمتلك رصيداً ثقافياً وحضارياً غنياً، فإنها قادرة على الاحتفاظ بخصوصياتها والنجاة من مخاطر العَوْلَمَة وتجاوز سلبياتها. ويرى آخرون أن من الأساليب التي يستخدمها صانعو العَوْلَمَة ومروّجوها تنميةُ الشعور بالهزيمة والاستعداد للاستسلام أمام ما يريدون فرضه على الشعوب والحكومات، من خلال إضعاف الإحساس بالذاتية، وبالتميّز، وبالاعتزاز بكل ما يمتُّ إلى التُرَاث الحضاري والرصيد الثَقَافِي بصلة. ومن هنا فالرفض العالمي للعَوْلَمَة يَتَنَامى باطّراد، وإن كان لا يملك أن يؤثر في صدّ هجمات العَوْلَمَة على أمم الأرض وشعوبها، على الأقل في المدى المنظور.

ورأى بعض المُفَكِّرين أن الخطأ المنهجي الذي يقع فيه طائفة من المُفَكِّرين من العالم العربي والإسلَامِي الذين بحثوا في ظاهرة العَوْلَمَة، يكمن أساساً في أنهم بدلاً من أن

---

١ طلال عتريسي. دكتور: المسلمون وعَوْلَمَة الثَقَافَة بين الوهم والحقيقة، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

يرسموا الخريطة الجديدة التي يتعيّن على المُجتَمَعَات العربية والإسلاَمِيَّة فهمها والعمل في حدودها، ويُضيئوا أمام أصحاب القرار والنخب المثقفة والمُفَكِّرة المصابيح لتسلّط على الحقائق كما هي، لا كما نتوهمها أو نتخيلها، راحوا يُسهبون إسهاباً مفرطاً، في تعداد مساوئ العَوْلَمَة وأضرارها والمخاطر التي تتسبَّب فيها، فكانوا بصنيعهم هذا، يقومون بجانب من الواجب، ولا يقومون بمسئولياتهم كاملة، فمن الأجدي دراسة العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة كنتاج للعَوْلَمَة على وجه العموم، وتبين السبل التي يواجه بها العالم الإسلاَمِي الثَقَافَات الدخيله والغريبة على فِكْره.

٥-١-٣ آراء بعض المُفَكِّرين حول مفهوم التحدي الحضاري المقبل كجزء من متطلبات تفعيل التَوَاصُل الفِكْري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة

للعَوْلَمَة منظومةٌ متكاملةٌ يرتبط فيها الجانبُ السياسيُّ بالجانب الاقتصاديّ، والجانبان معاً يَتَكَامَلاَنِ مع الجانب الاجتماعي والثقافي، ولا يكاد يستقل جانبٌ بذاته. وعلى هذا الأساس، فإن العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة هي ظاهرةٌ مدعومةٌ دعماً محكماً وكاملاً، بالنفوذ السياسي والاقتصادي الذي يمارسه الطرف الأقوى في الساحة الدولية. وتمثل تكنولوجيا المعرفة قوة الدفع للعَوْلَمَة الثَقَافِيَّة. وفي ظل النقلة الجديدة والمتطورة لتكنولوجيا المعرفة، يبدو العالم منقسماً إلى ثلاثة أقسام رئيسية هي:

- ١٥% من سكان العالم يوفّرون تقريباً كلَّ الابتكارات التكنولوجية الحديثة.
- ٥٠% من سكان العالم قادرون على استيعاب هذه التكنولوجيا استهلاكاً أو إنتاجاً.
- بقية سكان العالم، ٣٥%، يعيشون في حالة انقطاعٍ وعزلةٍ عن هذه التكنولوجيا.

وإذا كان هذا الواقع لعالم اليوم يعني شيئاً، فإنه يعني أن مقولة "القرية العالمية" التي أطلقها في عام ١٩٦٢م "مارشال ماك لولهن" لم تصح حتى عام ٢٠٠٦م، على الرغم من كثرة استخداماتها في الأدبيات الإعلامية والثَقَافِيَّة الحديثة، وهذا ما يشير إلى أن ظاهرة العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة لا تزال محدودة التأثير، على الرغم من قوة النظام العالمي الذي يمهد لها السبيل ويفتح أمامها الآفاق، وعلى الرغم من ذلك كلِّه، فإن الآثار التي تُحدثها العَوْلَمَة في الشعوب التي تدخلها، بالغة الأثر، نظراً إلى سوء الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في النصف الأكبر من العالم، ويندرج في هذا الإطار، العالمُ الإسلاَمِي الذي لا يمكن تجاهل المعاناة الشديدة التي يعانيها معظم بلدانه على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي، بصورة

خاصة. فالعَوْلَمَة الثّقَافيَّة تتغلغل في المُجتَمَعَات الفقيرة ذات الخصائص التي تفتقدها القدرة على المقاومة، حتى وإن لم تفتقدها الإحساس بالتميّز. وحقائق الأوضاع العامة والاقتصادية والسياسية والعسكرية في العالم الإسلامي تعكس بعض الضعف في مواجهة العولمة الثقافية بطريقة سليمة. وإذا كانت العَوْلَمَة الثّقَافيَّة تُفرض على العالم الإسلامي، في ظل هذه الأوضاع الصعبة، فالأجدى بالعالم الإسلاَمِي البحث عن الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى ضعفه اقتصادياً وبالتالي ضعفه في مواجهة العَوْلَمَة، والربط بين معالجة الآثار السيئة للعَوْلَمَة، وبين المبادرة الجدّية لإصلاح هذه الأوضاع إصلاحاً يقوم على الحلول الجذرية التي تبدأ بالاقتصاد الإسلاَمِي والثّقَافَة الإسلاَميَّة في توازي، فالمُجتَمَعَات الفقيرة المحرومة، تمثّل أحد المجالات الحيوية للعَوْلَمَة؛ فيرى كثير من المُفَكِّرين أنه كلما ضعفت المناعة الاقتصادية، ضئل تأثير المناعة الثّقَافيَّة لدى الشعوب، مما يجعل السقوط والانهيار تحت مطارق العَوْلَمَة الثّقَافيَّة أكثر احتمالاً في ظل هذه الأحوال. ولذلك فإن العمل المخطَّط والمدروس في هذا المجال الحيوي، من خلال القنوات المتخصصة، وبتكامل الجهود في إطار العمل الإسلاَمِي المشترك، هو واجبٌ من الواجبات المهمة التي تقع على كواهل كل المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، فمن شأن تحقيق تنمية اقتصادية متوازنة ومتكاملة وشاملة، أن يحدَّ من المجال الذي يعمل فيه نظام العَوْلَمَة الثّقَافيَّة، وأن يقطع الطريق على القوى المهيمنة التي يسعى القائمون عليها إلى إكراه الحكومات والشعوب على الإذعان لها والرضوخ لإرادتها والذوبان في العَوْلَمَة الثّقَافيَّة الموجهة لصالح ثّقَافَات غير إسلاَميَّة.

وليست المقوّمات الثّقَافيَّة والقِيَم الحضارية التي تشكّل الرصيد التراثي للمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة قادرة وحدها على أن تُغني أو تنفع بالقدر المطلوب والمؤثر والفاعل في مواجهة العَوْلَمَة الثّقَافيَّة، مادامت أوضاع العالم الإسلاَمِي على ما هي عليه في المستوى الذي لا يستجيب لطموح الأمة. ولا يفيد العالم الإسلاَمِي الاستنكاف من ذكر هذه الحقيقة، ففي إخفائها والتستّر عليها، من الخطر على حاضره ومستقبله، ما يزيد من تفاقم الأزمة المركبة التي تعيشها معظم البلدان الإسلاَميَّة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثّقَافيَّة والعلمية. فلا تملك الشعوب الضعيفة اقتصادياً والمتخلفة تنموياً أن تقاوم الضغوط الثّقَافيَّة أو تصمد أمام الإغراءات القوية لتحافظ على نصاعة هوياتها وطهارة خصوصياتها. ولذلك كان خط الدفاع الأول على جبهة مقاومة آثار العَوْلَمَة الثّقَافيَّة، هو النهوض بالمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة من النواحي كافة، انطلاقاً من الدعم القوي

للتنمية الاقتصادية والاجتماعية، في موازاةٍ مع العمل من أجل تقوية الاستقرار وترسيخ قواعده على جميع المستويات، وذلك من خلال القيام بالإصلاحات الضرورية في المجالات ذات الصلة الوثيقة بحياة المواطنين وطبقاً للتوجيه القرآني الرشيد.

ولا يعني هذا أن المستقبل الثَقَافِي للعالم الإسلامي، في عصر العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة، سيكون مستجيباً لطموح الأمة الإِسلاَمِيَّة بمجرد تنفيذ استراتيجياتها الاقتصادية والثَقَافِيَّة، ولكن الأمر يتطلب بذل المزيد من الجهود المتضافرة لإحداث التغييرات المطلوبة من حيث التفكير والتخطيط والتنفيذ والمتابعة، ويقتضي ذلك أن يغيّر العالم الإِسلاَمِي وسائل العمل الثَقَافِي وأدواته وأهدافه أيضاً، وأن يعمل على تطوير مناهج التربية والتعليم وتجديد الدراسات الإنسانية على وجه العموم، وأن يتجه نحو الأخذ بالأساليب العلمية في العمل الثَقَافِي والإعلامي، حتى تتوافر له الوسائل الحديثة الكفيلة بالنهوض الثَقَافِي العام. وبذلك يستطيع العالم الإِسلاَمِي أن يصمد صموداً ثابتاً أمام ظاهرة العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة.

وخلاصة القول في قضية العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة والمُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة أن العالم الإِسلاَمِي لا يملك أن يمنع العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة من الانتشار، لأنها ظاهرة واقعية تفرض نفسها بحكم قوّة النفوذ السياسي والضغط الاقتصادي والتغلغل الإعلامي والمعلوماتي التي يمارسها النظام العالمي الجديد. ولكن العالم الإِسلاَمِي يستطيع أن يتحكم في الآثار السلبية لهذه العَوْلَمَة، إذا بذل جهوداً مضاعفة للخروج من المرحلة المُعَاصِرَة إلى مرحلة التقدم في المجالات كلّها دون تجاهل لأي منها، تحقيقاً للترابط المتين بين عناصر التنمية الشاملة ومكوّناتها. فالتعامل مع ظاهرة العَوْلَمَة الثَقَافِيَّة لابد وأن يقوم على أساس القوة الاقتصادية والاستقرار السياسي والسلم الاجتماعي وكافة المجالات الحضارية والفِكْرية، وهذا ما يتطلّب، في المقام الأول وترسيخ قواعد العمل الإِسلاَمِي المشترك، على مستوياته المتعددة، من أجل الدفع بالتعاون بين المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة نحو آفاق مُستَقْبَلِيَّة أكثر رحابة[1].

ويعتبر المفهوم الاقتصادي المتطور والمتغير دائما بالصورة الملائمة للتغيرات السياسية والاقتصادية على المستوى العالمي من أهم السمات لتلك المرحلة؛ ففاعلية الاقتصاد تكمن في تلك المرونة الحادثة في نظم إدارة الاقتصاد، وهي التي تعني إمكانية تطوير وتعديل

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: العَوْلَمَة والحياة الثَقَافِيَّة في العالم الإسلامي، www.isesco.org.ma، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

الخطة الاقتصادية بما يسمح بالسير في أسرع السبل للوصول إلى الإصلاح الاقتصادي المنشود لكافة المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة[1].

٥-١-٣-أ نوعية التحدّي الفِكْري والحضاري المعاصر

ولاتشذُّ الحضارة الإنسانية على وجه العموم في هذا العصر، عن هذه القاعدة المطردة، ولكنها تفوق الحضارات السابقة، بل تتميّز عنها، بأن حجم التحديات فيها، للعقل البشري، وللفطرة الإنسانية السوية، تزيد في قوتها وعنفوانها عن كل ما عرفه الإنسانُ من تحدّياتٍ في العصور الماضية، وقد يكون ذلك بحكم التجارب والخبرات التي تراكمت من الحضارات الماضية، ومن الحقائق الثابتة أن من أكبر التحديات الحضارية في هذا العصر، التحديّ العلميّ، بكل المعاني العميقة التي يُوحي بها، وبجميع مفاهيم العلم ودلالاته، فهو تحدٍّ علميٌّ اقتصادي، وعلميٌّ سياسيّ، وعلميٌّ إداريّ، وعلميٌّ ثقافي، وعلميٌّ إعلاميٌّ، على اعتبار أن مصدر هذا التحدي الأكبر، هو التفَوّقُ في العلم إلى أبعد المدى، والارتقاء في مدارجه إلى أعلى المستويات، وهذه التحديات جميعَها، ناشئةٌ عن التفوّق الهائل في العلوم الحديثة الجامعة، سواء أكانت علوماً إنسانية، أم علوماً بحتة، أو العلوم التطبيقية. والتحديات الحضارية تجمع بين ما هو ذو طابع سياسي واقتصادي، وبين ما هو ذو صبغة ثَقَافِيَّة وفِكْرية. وعلى هذا الأساس الثابت، ومن منطلقه، **فالتحديَّ الحضاريَّ الذي يواجه الأمة الإسلاَمِيَّة اليوم، هو التحديُّ الحضاريُّ ذاتُه الذي سيواجهها في المستقبل في المدَيَيْن القريب والبعيد. وفي جميع الأحوال، فإن مدار الأمر كله هو حول الإبداع في العلم، والتفوّق في حقوله كلّها.**

إنَّ التقدم في مجالات إدارة شؤون الدولة، وتدبير الاقتصاد، وضمان الاستقرار الاجتماعي، يقوم على قاعدة علمية محض، قبل أن ينشأ عن الأخذ باتجاهات نظرية أواختيارات فلسفية، وإن الدول التي قامت على الأساس الإيديولوجي في هذا العصر، تلاشى أمرها، بعد أن بلغت شأواً بعيداً في التستّر على الفشل والإخفاق. ولذلك فإن قوة الغرب اليوم، تكمن في أخذه بالعلم منهجاً وأسلوباً لإدارة شؤون الحياة كلّها. فكما قال الرئيس البوسني عليّ عزت بيجوفيتش "إن الغرب ليس فاسداً كلّه"، لأن القوة لا تجتمع مع الفساد.

---

١ محمد حسني مبارك. الرئيس: خطاب عام أمام مجلسيّ الشعب والشورى، ١٣/نوفمبر/١٩٩٩م.

لقد اعتاد بعض المُفَكِّرين في العالم الإسلامي، ومنذ مطالع القرن العشرين، في كتاباتهم وفي أَدَبِيَات المثقفين وتحليلات السَّاسة والمنظِّرين، على وصم الحضارة الغربية على إطلاقها، بالضعف والخور، ودمغها بالفساد. وهذا يخالف حقائق الأمور بعض الشيء؛ فهذه الحضارة التي تبسط جناحَيْها اليوم على البشرية، هي حضارةٌ قوية ومتفوّقة ومبدعة، تسمو بالعقل الإنساني، وتحترم الإبداع البشري، وتنزع نحو الدقة والنظام والانضباط واحترام الوقت، وتقوم على تسخير القوى الكامنة في الإنسان، وفي الكون وفي الطبيعة، لتعمير الأرض، ولبناء قواعد الحياة الإنسانية التي يسعد فيها بنو البشر، بغض النظر عن التفرقة العنصرية التي تطبع سياسات بعض الحكومات والدول والمؤسّسات في الغرب.

ونحن مع إقرار المُجتَمَعَات الإسلَاميَّة بهذا التفوّق وهذه القوة، والتسليم بهذه القدرات والإمكانات، لا يمكن غض الطرف عن مظاهر الانحراف الفِكْري والسلوكي التي تسود هذه الحضارة، وردّ هذه الظواهر السلبية إلى أصولها التي يرى كثير من المُفَكِّرين أنها تكمن في طغيان الجانب المادي والمصلحي في هذه الحضارة، على الجانب الروحي والقِيَمي. ولكن مع ذلك كلّه، لا يمكن الاعتراف بأن قوة الغرب تنبع من قوة حضارته، وهي قوة العلم الآخذ بأسباب التدبير الرشيد للموارد، والتسيير المحكم لشؤون الحياة، والتعمير في الأرض. وهذا في رأي العديد من المُفَكِّرين، هو التحديُّ الحضاريُّ الأكبر الذي يواجه العالم الإسلامي، والذي يتعيَّن على كل المُجتَمَعَات الإسلَاميَّة أن ترتقي إلى مستوى مواجهته. ولن تصل إلى هذا المستوى، إلاّ باتباع سنن اللّه في خلقه وكونه. وهي السنن ذاتُها التي أخذت بها الحضارة الغربية لترتقي إلى هذه الذروة، ولتكون لها هذه الهيمنة على الأرض، وهذه السيادة على البشرية، في هذه الحقبة التاريخية.

٥-١-٣-ب مواجهة التحدّي الفِكْري والحضاري المعاصر

ويرى العديد من المُفَكِّرين المصريين المعاصرين أن مجتمع الشرق الأوسط الإسلَامِي مستهدف بنوع من الحرب الثَّقَافِيَّة في عصر العَوْلَمَة، وأن هناك ضرورة ملحة إلى الانتباه لتلك الحرب على المستوى الثَّقَافِي أولاً ثم على المستوى التطبيقي في كافة المجالات الحضارية ثانياً، وأن الأمركة جانب كبير من عصر العَوْلَمَة، وهي جزء لا

يتجزء من تلك الحرب[1]، ويمكن تبسيط التحدي الثَقَافِي في المُجتَمَعَات الإِسلَامِيَّة إلى تحديات أقل شمولاً مثل[2]:

- مواجهة الغزو الثَقَافِي على المُجتَمَعَات الإِسلَامِيَّة.
- التحكم السليم في الاحتكاك الثَقَافِي مع المُجتَمَعَات الغير إِسلَامِيَّة.
- تنوع الثَقَافَة العلمية.
- زيادة أهمية وحدة المجتمع وتماسكه الداخلي وارتباطه بأصوله السليمة.
- أهمية استرداد ثقة الإنسان في المُجتَمَعَات الإِسلَامِيَّة في ذاته ومؤسساته.
- تسارع حركة التغير الاجتماعي وتغيره.
- التصدي لمفهوم ارتباط الفِكْر الإِسلَامِي بالإرهاب عند الثَقَافَات المضادة.

ومن جهة أخرى يحسب الغرب للعالم العربي الإِسلَامِي حساباً دقيقاً، فتبذل حالياً جهود علمية وأكاديمية في رصد كل ما يجري في المُجتَمَعَات الإِسلَامِيَّة ولا سيما العربية منها، ولا تخفي دوائر الدراسات الاستراتيجية في الغرب تخوّفها من الإِسلَام وحضارته، واعتقادها أن العالم الإِسلَامِي يمثّل تحدّياً مستقبلياً للحضارة الغربية، فيقول الكاتبان "جراهام إي. فوللر، وإيان أو. ليسر" في كتابهما المشترك "الإِسلَام والغرب: بين التعاون والمواجهة" في فصل بعنوان: "المعضلات العصرية التي يفرضها العالم الإِسلَامِي على الغرب": "هناك ضرب فريد من تحدّيات السياسة الخارجية والأمنية لفترة ما بعد الحرب الباردة التي يواجهها الغرب، وهو ضرب له بعدٌ إسلامي. ولكن هذا لا يعني تلقائياً، أن الإِسلَام ذاته يمثل تحدّياً موحداً أمام الغرب. بيد أن قوّة وتباين أسباب قلق الغرب واحتمال أن تتداخل أسباب القلق هذه مع تصورات المسلمين، إنما تشير إلى مستقبل يُرجّح فيه أن

---

١ أذيع هذا الرأي كتعليق على ندوة ثَقَافَة التغيير والتغيير الثَقَافِي في عصر العَوْلَمَــة، والمقامــة فــي دار الأوبرا المصرية، وقد خلص إلى هذا الرأي مجموعة كبيرة من المُفَكِّرين والنقاد المــصريين والعــرب بحضور السيد وزير الثَقَافَة الدكتور فاروق حسني، أنظر: جمال الشاعر: تعليق على ندوة ثَقَافَة التغييــر والتغيير الثَقَافِي في عصر العَوْلَمَة، برنامج صباح الخير يــا مــصر، التليفزيــون المــصري، الجمعــة ١٧/ديسمبر/٢٠٠٤م.

٢ هذا التصور لتقسيم التحدي الثَقَافِي يقترب إلى حد ما من تصور دكتور نبيل على حول التحــدي الثَقَــافِي الذي يجب على المُجتَمَعَات الإِسلَامِيَّة والعربية بصفة خاصة تجاه قضاياها المُعَاصِرَة، انظر: نبيل علي. دكتور: تحديات عصر المعلومات، ٢٠٠٣م، ص٥١.

يغدو العامل الإسلاَمِي أكثر بروزاً في الشؤون الدولية بعامّة، وفي الأمن الغربي بخاصّة"، وأيّاً كانت الدوافع التي تحفز الغرب إلى اتخاذ موقف الحذر والتوجس من العالم العربي الإسلامي، وأيّاً كانت الزوايا التي ينظر منها المُفَكِّرون والاستراتيجيون الغربيون إلى القضايا الإسلاَمِيَّة، فالأمر المؤكّد هو أن أحد جوانب التحدّي الذي يواجه العالم الإسلامي، هو اعتبار الغرب أن الحضارة والفِكْر الإسلاَمِي يمثّلان تحدياً له، فيعدّ له العدّة الكافية للتعامل معه ولمواجهته بما يحفظ مصالحه الكاملة، وهو الأمر الذي يقتضي من العالم الإسلاَمِي أن يجدّد حياته بجديّة أكثر وبهمّة أقوى، حتى يكون في المستوى الذي يتطلبه البناء القوي المتين للمستقبل، وعلى قدرة كافيّة لمواجهة التحدّي الحضاري بكل ضروبه، وعلى مختلف مستوياته[1].

٥-٢ أهداف منهج تقييم التواصل

إن آراء المُفَكِّرين حول صياغة منهج علمي لتفعيل التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعِمَارَة المُعَاصِرَة والمُسْتَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة وذلك مع الاعتبار لأهمية تأثير المحيط العالمي بحضاراته الكبرى، وتفاعلاته وصراعاته الفِكْرية المُعَاصِرَة بطروحها المختلفة، والطرح الحضاري لحوار الحضارات، والتحدي الحضاري المقبل للمُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة هو من الأمور الأكثر تشعباً بين القضايا التي يواجهها العالم الإسلاَمِي في حياته الفِكْرية المُعَاصِرَة. وعلى نفس هذا النحو تتشعب أهداف منهج التقييم إلى عدة أهداف فرعية بعد الهدف الأساسي وهو تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعِمَارَة المُعَاصِرَة والمُسْتَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة على المستوى الفِكْري وعلى المستوى التَشْكِيلي الذي يعكسه، وتتمثل الأهداف الفرعية فيما يلي:

- تقييم مدى وجود الهوية الفِكْرية المميزة للعالم الإسلاَمِي ولاسيما حالياً في عصر العَوْلَمَة والصراعات الغربية الإسلاَمِيَّة، وذلك بتوافر الانعكاس التَشْكِيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

---

[1] عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: الأمة الإسلاَمِيَّة في مواجهة التحدي الحضاري، www.isesco.org.ma، ٣١/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م.

- تقييم مدى وجود البعد المُعَاصِر والتوجه التكنولوجي الغربي الحديث في الفِكْر المِعْمَارِي، وتواجد الانعكاس التَشْكِيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.
- تقييم مدى التَعْبِير التشكيلي لمفهوم الثقافة والحضارة والفكر الإسلامي كفكر حي ومستمر وذو صلاحية مع منجزات ومتطلبات العصر الحديث، وذلك من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بَعضها أو كلها.

٥-٣ مكونات منهج تقييم التواصل

يتكون المنهج من ثلاثة خطوات رئيسية متتالية هي:

- رصد التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني.
- تحليل التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني.
- تقييم التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني.

وتتضمن دراسة التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني في الثلاثة مراحل على دراسة كل من التَوَاصُل العقائدي والتَوَاصُل الثقافي، وذلك خلال النتاج المِعْمَارِي للعَمَائِر في المُجتَمَعَات الإسلَامِيَّة المُعَاصِرَة.

٥-٣-١ رصد التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني

وهي عملية تبين ملامح الترابط الفِكْري، والمنعكس خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي المتباينة، وذلك بين مجموعة من النتاجات المِعْمَارِية، والتي يربط بينها تسلسل زماني في مجتمع إسلَامِيٍ ما، ويسمى تَوَاصُل على المستوى الزماني، أو يربط بينها تقارب مكاني في مرحلةٍ زمنيةٍ ما، ويسمى تَوَاصُل على المستوى المكاني، وذلك من خلال رصد وتحديد الملامح التَشْكِيلية على كافة مستويات التَشْكِيل من المُفْرَدَات إلى التَشْكِيل العام.

٥-٣-٢ تحليل التَوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني

وهي عملية استنتاج مدى ونوعية الترابط بين النتاجات المِعْمَارِية، وتحديدها من الناحية الفِكْرية والمنعكسة تَشْكِيلياً، وذلك على مستوى تحليل التَوَاصُل العقائدي ومستوى تحليل التَوَاصُل الثقافي، وذلك بتحديد الترابط التَشْكِيلي على كافة مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي،

وتحديد الترابط القِيَمي المنعكس خلال أجزاء كل مستوى تَشْكِيلي، سواء الترابط القِيَمي العقائدي أو الترابط القِيَمي الثقافي.

ومن ثم استخلاص القِيَم العقائدية والثَقَافِيَّة التي تربط بين التَشْكِيل في مجموعة النتاجات المِعْمَارِية، وبالتالي تحديد التَوَاصُل على مستواه الفِكْري، واستخلاص التَشْكِيلات المشتركة بين مجموعة النتاجات المِعْمَارِية، وبالتالي تحديد التَوَاصُل على مستواه التَشْكِيلي.

٥-٣-٢-أ تحليل التَوَاصُل العقائدي

وهي عملية استنتاج مدى ونوعية الترابط بين النتاجات المِعْمَارِية على المستوى العقائدي والمتأتي من تواجد القِيَم الإِسلامِيَّة سواء العقائدية أو قِيَم العبادات أو قِيَم المعاملات، وتحديد الانعكاسات التَشْكِيلية المعبرة عن تلك القِيَم، وذلك بتبين الترابط التَشْكِيلي على كافة مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي، وبالتالي تحديد الترابط القِيَمي العقائدي المنعكس خلال أجزاء كل مستوى تَشْكِيلي، ومن ثم استخلاص القِيَم العقائدية التي تربط بين التَشْكِيل في مجموعة النتاجات المِعْمَارِية، وبالتالي تحديد التَوَاصُل العقائدي على مستواه الفِكْري، واستخلاص التَشْكِيلات المشتركة بين مجموعة النتاجات المِعْمَارِية، وبالتالي تحديد التَوَاصُل العقائدي على مستواه التَشْكِيلي.

٥-٣-٢-ب تحليل التَوَاصُل الثقافي

وهي عملية استنتاج مدى ونوعية الترابط بين النتاجات المِعْمَارِية على المستوى الثَقَافِي والمتأتي من تواجد القِيَم الثَقَافِيَّة الأصيلة للمجتمع في الفِكْر المِعْمَارِي، وتحديد الانعكاسات التَشْكِيلية المعبرة عن تلك القِيَم، وذلك بتبين الترابط التَشْكِيلي على كافة مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي، وبالتالي تحديد الترابط القِيَمي الثَقَافِي المنعكس خلال أجزاء كل مستوى تَشْكِيلي، ومن ثم استخلاص القِيَم الثَقَافِيَّة التي تربط بين التَشْكِيل في مجموعة النتاجات المِعْمَارِية، وبالتالي تحديد التَوَاصُل الثَقَافِي على مستواه الفِكْري، واستخلاص التَشْكِيلات المشتركة بين مجموعة النتاجات المِعْمَارِية، وبالتالي تحديد التَوَاصُل الثَقَافِي على مستواه التَشْكِيلي.

٥-٣-٣ تقييم التّوَاصُل على المستويين الزماني والمكاني

وهي عملية مقارنة بين ما تم التوصل إليه خلال عملية التحليل من تحديد التّوَاصُل على المستوى الفِكْري والمستوى التّشْكيلي الذي يعكسه وبين الحالة المنشودة للتّوَاصُل كما يراها المُفَكِّرون، وذلك على مستويي القِيَم العقائدية والقِيَم الثّقَافِيّة، وتقييم مدى تواجد الأهداف الفرعية داخل النتاجات المِعْمَارية وهي:

- وجود الهوية الفِكْرية المميزة للعالم الإسلاَمِي ولاسيما حالياً في عصر العَوْلَمَة والصراعات الغربية الإسلاَمِيّة، وذلك بتوافر الانعكاس التّشْكيلي المعبر عنه من خلال مستويات التّشْكيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.
- وجود البعد المُعَاصِر والتوجه التكنولوجي الغربي الحديث في الفِكْر المِعْمَارِي، وتواجد الانعكاس التّشْكيلي المعبر عنه من خلال مستويات التّشْكيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.
- التّعْبير التشكيلي لمفهوم الثقافة والحضارة والفكر الإسلامي كفكر حي ومستمر وذو صلاحية مع منجزات ومتطلبات العصر الحديث، وذلك من خلال مستويات التّشْكيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

وبالتالي فعملية التقييم هي استنتاج مدى تواجد التّوَاصُل بكل مستوياته داخل النتاجات المِعْمَارية، ومن جهة فرعية مدى مطابقة كل نتاج مِعْمَارِي بالنسبة للحالة المنشودة كما يراها المُفَكِّرون في العالم الإسلامي.

٥-٤ وضع التصور الأولي لمنهج تقييم التّوَاصُل الفِكْري في التّعْبير عن القِيَم الثّقَافِيّة خلال التّشْكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيّة

استخلاصاً مما سبق يمكن وضع التصور الأولي للمنهج في هيئة مصفوفة رصد وتحليل وتقييم للتّوَاصُل الفِكْري، ويتم من خلال مجموعات العمل التي تقوم بالتقييم ملأ بيانات المصفوفة، ومن خلال تحليل بيانات مصفوفات كل فئة من مجموعات العمل يمكن الوصول إلى التقييم الدقيق من وجهة نظر كل فئة على حدة، وللتقييم العام الذي يعبر عن وجهة نظر كل الفئات، والتي تكون أقرب في رأيها إلى رأي المجتمع ككل، وبالتالي التقييم العام للتّوَاصُل الفِكْري بمستوييه الزماني والمكاني في التّعْبير عن القِيَم الثّقَافِيّة

منهج تقييم التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للعمائر المعاصرة والتوجهات المستقبلية في المجتمعات الإسلامية "مصفوفة الرصد والتحليل والتقييم"		رصد التواصل "الزماني/ المكاني"		تحليل التواصل "الزماني/ المكاني"		تقييم التواصل "الزماني/ المكاني"			
مراحل المنهج		رصد مراحل التشكيل للمعماري "زماني" رصد التشكيل المعماري في عدة مجتمعات "مكاني"	تحليل التواصل من الناحية التشكيلية "الزماني/ المكاني"	تحليل التواصل من الناحية الفكرية "عقائدي/ ثقافي"	القيم الثقافية الإسلامية المشتركة التأثير "زمانياً/ مكانياً"	المعيار الأول	المعيار الثاني	المعيار الثالث	التقييم العام
المراحل الزمنية المجتمعات الإسلامية									
التشكيل المعماري	التشكيل العام								
	التشكيلات الجزئية/ التكوينات								
	المفردات التشكيلية								

خلال التَشْكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَميّة.

٥٠١ التصور الأولي لمنهج تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثّقافيّة خلال التَشْكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَميّة

٥-٤-١ مستويات وأولويات تطبيق المنهج

بما أن عملية التقييم تهدف إلى الخروج بتوصيات من شأنها تفعيل التَوَاصُل الفِكْري بمستوييه الزماني والمكاني في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، فبالتالي تطبيق المنهج التقييمي يجب أن ينصب على تلك الأعمال المِعْمَارِية الأكثر إشارةً إلى فِكْر المجتمع من واقع مكانتها ومكانها، ثم يليها في التطبيق الأعمال الأقل منها إشارةً إلى فِكْر المجتمع، وهكذا حتى يتم تقييم التَوَاصُل وبالتالي تفعيل التَوَاصُل بالمستوى المنشود، وعلى ذلك فإن تحديد مستويات تطبيق المنهج هي عملية ترتيب أولويات التطبيق.

ولا شك من تباين أولويات تطبيق المنهج من مجتمع إسلاَمِي لآخر، فقد يرى مجتمع ما وجوب تطبيق المنهج على المستوى التخطيطي والعمراني أولاً، ثم على مستوى محاور الحركة الرئيسية والميادين، ثم على الشوارع المتفرعة منها، ثم الدخول في المستويات المِعْمَارِية معتبراً لترتيب الأهمية للأعمال المِعْمَارِية، على حين قد يرى مجتمع آخر أنه لا يستطيع المساس بالمخططات العامة، فيبدأ بمستويات عمرانية أخرى أقل تحددها خططه التنموية، كالميادين والساحات الكبرى، ثم الدخول في المستويات المِعْمَارِية، وهكذا ترتبط عملية تطبيق المنهج التقييمي بهدف تفعيل التَوَاصُل بالكيفية المنشودة بطبيعة المخططات التنموية لكل مجتمع.

٥-٤-٢ الفئات المستهدفة للعمل بالمنهج

ترتبط عملية تحديد الفئات العاملة بالمنهج بطبيعة أهدافه، ولكي يحقق المنهج أهدافه المباشرة وهي تقييم التَوَاصُل، وأهدافه الغير مباشرة وهي تفعيل التَوَاصُل يجب تحديد الفئات القادرة على عملية تفعيل التَوَاصُل بالمفهوم المنشود، وبالتالي تحديد الفئات التي تقوم بعملية التقييم، وتختار جهات التقييم إما لكونها جهات تشترك في عملية التفعيل وتحركها وبالتالي فهي على علم بالخطط التنموية للمجتمع، أو لكونها جهات متخصصة قادرة على عملية التقييم بكفاءة.

ولا يمكن القيام بعملية تفعيل التَوَاصُل على مستوى قومي دون اشتراك الحكومات والسياسات القومية، ووزارات الثَقَافَة والإعلام التي من شأنها توجيه فِكْر المجتمع إلى

اتجاه ما، فقد أشار الدكتور "صفوت الشريف[1]" بأن ما يلعبه الإعلام من دور في المجتمع المُعَاصِر هو مؤثر وفعال في كل جوانب الثَقَافَة والحضارة للمجتمع المعاصر، ومن هذا المنطلق تتجسد خطورة الدور الإعلامي في تكوين الهوية الفِكْرية للمجتمع المُعَاصِر والأجيال القادمة[2]. وترى الدكتورة "عواطف عبد الرحمن" أن هناك احتياج جوهري للنظر في المخططات الإعلامية، بطريقة موازية لعملية التقييم، حتى لا يفقد التقييم مصداقيته، فما يبث عبر القنوات التليفزيونية، وهو ما بنته على أساس دراسة أجراها اليونسكو عن التداول الدولي للبرامج التليفزيونية، والتي تشير إلى أن غالبية الدول النامية ومنها مجموعة كبيرة من الدول الإسلاَمِيَّة تستورد ما لا يقل عن نصف البرامج التي تعرضها وأن ٧٥% من جملة البرامج الواردة تأتي من أمريكا[3]، وبالتالي فليس من شك أن اشتراك وزارات الإعلام والثَقَافَة في عملية التقييم هو جزء من مخططاتها العامة عملاً على الرُقِيّ بالمستوى الإعلامي والثقافي، وهو ما يوجب عليها اشراك عملية التقييم ضمن أطر برامج الحفاظ على التراث، وبرامج التوعية والتنمية الثَقَافِيَّة في إطار يجمع كل العالم الإسلامي، وقد أشار الدكتور "مصطفى المصمودي[4]" بأن هناك ضرورة ملحة لإقامة تفاعل إعلامي على مستوى دول العالم الإسلامي، وذلك لدعم التَوَاصُل الحضاري فيما بينها عملاً على الوصول للأهداف المشتركة[5].

وبرامج العلاقات الدولية وتبادل الخبرات أولى الخطوات على طريق تفعيل التَوَاصُل الفِكْري المنشود بين المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة فالحضارة الإسلاَمِيَّة هي حضارة أخذ وعطاء واستيعاب وإغناء.

وليس من شك أن اشتراك البلديات في تنفيذ مخططات الحكومات لتفعيل التَوَاصُل يؤكد دورها في عملية التقييم، واشتراك الجهات المتخصصة كالنقابات والجمعيات

---

١ الدكتور محمد صفوت الشريف، هو الوزير السابق للإعلام المصري"١٩٨٢م-٢٠٠٤م"، رئيس مجلس الشورى بمصر"منذ ٢٠٠٤م".

٢ محمد صفوت الشريف. دكتور: خطاب أمام مجلس الشورى، ٦/ فبراير/ ٢٠٠٥م.

٣ عواطف عبد الرحمن. دكتور: قضايا التبعية الإعلامية والثَقَافِيَّة "في العالم الثالث"، يونية ١٩٨٤م، ص٥٣-٥٤.

٤ الدكتور مصطفى المصمودي، هو الوزير السابق للإعلام التونسي"١٩٧٤م-١٩٧٨م"، عضو اللجنة الدولية لدراسة نظام الإعلام العالمي باليونسكو.

٥ مصطفى المصمودي. دكتور: النظام الإعلامي الجديد، اكتوبر ١٩٨٥م، ص ٢٠٣-٢٠٥.

والمؤسسات المِعْمَارية، والمِعْمَارِيين الممارسين، وجهات التعليم المِعْمَارِي الجامعي وقبل الجامعي هو الأمر الذي يضمن جودة وكفاءة التقييم، كذلك فمن الجائز اشتراك جهات التعليم العام قبل الجامعي في تلك العملية لضمان توصيل أهمية مفاهيم التَوَاصُل إلى النشئ، فيرى الدكتور "عبد العزيز عبد الله الجلال" أن دور التعليم النظامي في تدعيم نظام القِيَم وتطوير الاتجاهات الفِكْرية دور هام في التخطيط لمستقبل فِكْري متطور، فالتطور الفِكْري لا بد أن يبدأ من النشئ، وفي المراحل العمرية المبكرة، حيث يتم غرس القِيَم الأصيلة والتزود بالمعارف والمهارات المستهدفة والتهيئة للتعايش مع التقنيات الحديثة[1].

كذلك يمثل المسجد وفي كل المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة أداة تعليمية وتربوية فعالة يمكن من خلاله إعادة توصيل القِيَم إلى المجتمع وتفعيل وجودها في عقول أبناءه، وبالتالي فالمسجد يمثل مفعلاً قوياً لعملية التَوَاصُل الفِكْري بين كل المُجتَمَعَات الإسلامِيَّة وفي داخلها، وبالتالي فاشتراك المسجد في تفعيل التَوَاصُل المنشود يؤهله للقيام بدور هام في عملية التقييم للتَوَاصُل القائم.

١ عبد العزيز عبد الله الجلال. دكتور: تربية اليسر وتخلف التنمية "مدخل إلى دراسة النظام التربـوي فـي أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط"، يوليو ١٩٨٥م، ص ١٤-١٥.

مقدمة عامة

الدراسة النظرية

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الدراسة التطبيقية و التحليلية

6

الفصل السادس: تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التواصل الفكري

دراسة تطبيقية تحليلية لبعض المباني الدينية والمراكز الثقافية الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين

الفصل السابع

المراجع

الملحقات

6

الفصل السادس: تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التواصل الفكري

دراسة تطبيقية تحليلية لبعض المباني الدينية والمراكز الثقافية الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين

- الهدف من الدراسة التطبيقية
- منهجية الدراسة التطبيقية
- نطاق الدراسة التطبيقية
- مجموعات التقييم
- أدوات جمع المعلومات

- نتائج تحليل البيانات الخاصة بأهمية وجود تواصل في التعبير
- نتائج تحليل البيانات الخاصة بتطوير منهج تقييم التواصل في التعبير
- تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التواصل الفكري

- نتائج تحليل البيانات الخاصة بتقييم رؤى التواصل الفكري
- تقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية
  - على مستوى قيم الفكر الإسلامي
  - على مستوى القيم الثقافية

الفصل السادس: تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التَوَاصُل الفكري

"دراسة تطبيقية تحليلية لبعض المباني الدينية والمراكز الثَقَافِيَّة الإسـلاَمِيَّة فـي النـصف الثاني من القرن العشرين"

تمهيد:

لا شك أن الوضع الحالي على صعيد الفِكْر المِعْمَاري في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة يوجد بـه محاولات العديد من المِعْمَاريين للقيام بوضع رؤاهم الفِكْرية التَوَاصُلية في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال بعض الأعمال المِعْمَارِية المُعَاصِرَة، والتي يعتبرها البعض منهم نواةً لبعض التوجهات المُستَقْبَلِيَّة في الفِكْر المِعْمَاري في العالم الإسلامي. هذا الفصل يحتوي دراسة تطبيقية تحليلية لوضع الصياغة النهائية للمنهج العلمي لتقييم التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِيـر عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَاري للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُـستَقْبَلِيَّة فـي المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة، وكذلك لتقييم بعض نماذج رؤى التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عـن القِيَم الثَقَافِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة، خلال عينة منتقاه من المباني والمراكـز الدينية والثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة بالعالم الإسلامي.

٦-١ الهدف من الدراسة التطبيقية

تهدف الدراسة التطبيقية إلى وضع الصياغة النهائية للمنهج العلمي لتقييم التّوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثّقَافيَّة خلال التّشْكيل المِعْمَـاري للعَمَـائِر المُعَاصَـرَة والتوجهـات المُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، والذي تم وضع الصياغة الأولية له في الفصل السابق من الدراسة، تقييم التّوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثّقَافيَّة خلال التّشْكيل المِعْمَـارِي لمجموعة محددة من الأعمال المعمارية في النصف الثاني مـن القـرن العـشرين فـي المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وذلك بهدف استخدام نتائج التقييم في توجيه عمليات تفعيل التّوَاصُل الفِكْري المنشود في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة.

٦-٢ منهجية الدراسة التطبيقية

تبدأ الدراسة التطبيقية بطرح استبيان استطلاعي مبدئي يهدف إلى التعرف على رأي عينة عامة من المجتمع المصري كواحد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة في أهمية وجود تواصل في التعبير عن القيم الثّقَافيَّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للمباني المُعَاصَرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة بالمُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، وذلك تمهيداً للقيام بخطوات تالية واتخاذ قرارات بشأن عملية تقييم التواصل الفكري في التعبير المعماري، عملاً على تفعيل التواصل في الاتجاه الأوفق، ثم تنقسم الدراسة التطبيقية إلى ثلاثة خطوات متتالية هي:

أ- **طرح استبيان ثاني مرئي مكمل للاستبيان الأول مرفق به المنهج الأولي للتقييم:** وذلك على عينة محددة من المِعْمَاريين الممارسين وطلاب العِمَارَة والمهتمين بقضايا العِمَارَة والثّقَافَة والفِكْر والتَعْبير المِعْمَارِي لاستطلاع الرأي وتقييم المنهج الأولي.

ب- **تطوير المنهج الأولي:** وذلك وفقاً لآراء العينة المحددة من المعماريين والمهتمين بقضايا العِمَارَة والثّقَافَة والفِكْر والتَعْبير المِعْمَارِي، والوصول إلى المنهج المطور.

ج- **طرح المنهج المطور على العينة المحددة لتقييم التواصل:** وذلك من خلال تقييم بعض نماذج رؤى التّوَاصُل الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الثّقَافيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة المُعَاصَرَة، خلال قيام مجموعة محددة من المِعْمَاريين الممارسين وطلاب العِمَارَة والمهتمين بقضايا العِمَارَة والثّقَافَة والفِكْر والتَعْبير المِعْمَارِي في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة بعملية التقييم، وذلك باستخدام المنهج المطور والذي تم الوصول إليه في الخطوة الثانية.

ومن خلال ذلك يمكن الوصول إلى توصيات بشأن رؤى التّوَاصُل التي تم تقييمها، وذلـك عملاً على تفعيل عملية التواصل الفكري في التعبير المعماري.

٦-٣ نطاق الدراسة التطبيقية "المباني الدينية والمراكز الثَّقَافِيَّة الإِسلاَمِيَّة في النصف الثاني من القرن العشرين"

ترتبط المباني الدينية والمراكز الثَّقَافِيَّة الإِسلاَمِيَّة بالمسجد كنواة أساسية تدور في فلكها مجموعة أنشطة تابعة له، والمسجد هو مصلى الجماعة[1]، وهو الموضع الذي يُسجَد فيه، والجامع هو نعت للمسجد، وهو المسجد الذي تُصلى فيه الجمعة[2]، ونُعِتَ بذلك لأنه علامة الاجتماع، ولأنه يجمع الناس لوقت معلوم[3]، وقد تباينت مفاهيم المسجد من عصر لآخر، فقد شمل المسجد عدة أنشطة بجانب الصلاة ولا سيما في العهود الأولى للإسلام، فكان منها الحكم، وقيادة الجيش، وإدارة أمور المسلمين، وأخذ الشورى، والقضاء، وبيعة الخلفاء وشيوخ القبائل، وتعليم الدين وعلوم الدنيا، وإعلان الزواج[4]، وباتساع الدولة الإِسلاَمِيَّة أخذت تلك المهام في الخروج عن نطاق عمل المسجد لصعوبة القيام بها مجتمعة في مكان واحد. عادت للمسجد في العصور الحديثة عدة وظائف اجتماعية أخرى بجانب الصلاة كجمع الزكاة، والتعليم، والاستشفاء، وألحقت بعض دور المناسبات بالمساجد الكبرى، وتحول بعضها إلى مراكز ثَقَافِيَّة إِسلاَمِيَّة ولا سيما في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة في الدول غير الإِسلاَمِيَّة[5].

ويرجع مفهوم المسجد كمركز ثَقَافِي إلى عصور الدولة الأيوبية وقبلها حيث رغب سلاطينها في جعل المسجد مركزاً علمياً أكثر مما سبق، حيث قضى سلاطينها الشافعيون علي التشيع، وأنشئوا المدارس بهدف نشر المذهب السني. وفي مصر شاركت الإسكندرية القاهرة في نهوضها العلمي والثَّقَافِي في تلك الحقبة، إلا أن لها السبق في إنشاء المدارس للمذاهب السنية. ففي سنة ٥٣٢هـ "١١٣٧م" "الدولة الفاطمية" أنشأ الوزير رضوان بن الولخشي وزير الخليفة الحافظ لدين الله مدرسة بالإسكندرية[6]، كما أنشأ العادل أبو الحسن علي بن السلار وزير الخليفة الفاطمي الظافر سنة ٥٤٨هـ "١١٥٣م" مدرسة أخرى بالإسكندرية[7]، وكان شافعي المذهب، وأول مدرسة له بمصر هي المدرسة الناصرية بجوار جامع عمرو بن العاص، أنشأها سنة ٥٦٦هـ "١١٧٠م"،

---

[1] مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٤١٨هـ، ص ٣٠٣.

[2] مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، ١٤١٨هـ، ص ١١٦.

[3] المقريزي: تاريخ مساجد بغداد وآثارها، الجزء الثاني، ص ٤-٨.

[4] عفيف البهنسي. دكتور: فنون العِمَارَة الإِسلاَمِيَّة وخصائصها في مناهج التدريس، www.isesco.org.ma، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

[5] يحيى الزيني. دكتور: حوار مباشر بمسكنه بالزمالك، الثلاثاء ١/يونية/٢٠٠٤م.

[6] ابن ميسر: أخبار مصر، ١٩١٩م، ص ٨٣.

[7] ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الجزء الأول، ١٩٧٠م، ص ٥٢٧.

أبو شامة شهاب الدين: الروضتين في أخبار الدولتين، الجزء الأول، ١٩٥٦م، ص ٩١.

وفي السنة نفسها أنشأ المدرسة القمية بجوار جامع عمرو أيضاً، وكان وقتئذ وزيراً للخليفة العاضد[1]، وعندما أصبح سلطاناً لمصر أمر في سنة ٥٧٢ "١١٧٧م" بإنشاء المدرسة الصلاحية بجوار قبر الإمام الشافعي، كما أمر بإنشاء مدرسة بجوار المشهد الحسيني، وفي سنة ٥٧٢هـ "١١٧٧م" أمر بإنشاء المدرسة السيوفية[2]،[3].

وهكذا دلَّ التاريخ على أن المسجد وما يلحق به من أنشطة يمثل أداة هامة لنشر الفِكْر والثَقَافَة خلال المجتمع المسلم، وبالتالي فقد مثل المسجد وملحقاته جانباً هاماً من جوانب اهتمام القيادات الإسلاَميَّة.

وفي العصور الحديثة يعتبر المسجد الكبير والمركز الثَقَافِي الإسلاَمِي بمثابة العمل المِعْمَارِي العام والمميز والمشترك بين كافة المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة المُعَاصرَة، فضلاً على أنه يمثل للمِعْمَاريين مادة خصبة للتَعْبير عن الفِكْر الإسلاَمِي خلال التَشْكيل المِعْمَارِي، حيث يبذل المِعْمَارِي قصارى جهده الفِكْري في التَعْبير عن القِيَم الإسلاَميَّة خلال العمل الذي توجه طبيعة أنشطته نحو ذلك كأهداف تَعْبيرية، وقد سبق الإشارة إلى أنه بالنظر إلى عَمَائِر المساجد في المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة باعتبارها مرآة سريعة التجاوب للتحولات الفِكْرية في عِمَارَة تلك المُجتَمَعَات، يلاحظ أن تطبيق فِكْر العِمَارَة العالمية على عِمَارَة المساجد قليل نسبياً، وذلك إذا ما قورن بتطبيق فِكْر العِمَارَة العالمية على عِمَارَة الكنائس في نفس المُجتَمَعَات، الأمر الذي قد يسهم في الدلالة على مدى ارتباط عَمَائِر المساجد والمراكز الثَقَافِيَّة الدينية الإسلاَميَّة بالتَعْبير عن القِيَم الثَقَافِيَّة والفِكْرية الإسلاَميَّة خلال التَشْكيل المِعْمَارِي.

ومما سبق تشمل عينة الدراسة التطبيقية على مجموعة من المساجد الكبرى والمراكز الثَقَافِيَّة الإسلاَميَّة في بعض المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة المُعَاصرَة، والتي تم إنشائها خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وقد تم اختيار:

- مسجد الملك فيصل، إسلام أباد، باكستان.
- مسجد الساحل، جدة، السعودية.
- مسجد الغدير، طهران، إيران.
- مسجد شريف الدين، فيسوكو، البوسنة.

---

1 المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الثاني، ١٩٩٧م، ص ٣٦٣.
ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الجزء الثاني، ص ٦٠٠.
2 المدرسة السيوفية حل محلها الآن مسجد المطهر.
3 المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، الجزء الأول، ١٩٩٧م، ص ٧٦.

- مبنى مشيخة الأزهر، القاهرة، مصر.
- المركز الثقافي الإسلامي، نيويورك، أمريكا.
- المركز الإسلامي، زغرب، كرواتيا.
- المركز الإسلامي، روما، إيطاليا.

٦-٤ مجموعات التقييم

يهدف المنهج المقترح إلى قياس التَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيَّة في المُجْتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة، ولذا فمن خلال إجراء عملية استطلاع رأي عينة عامة عشوائية من خمسين فرد من المجتمع المصري كواحد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة في أهمية وجود تواصل في التعبير عن القيم الثَقَافِيَّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للمباني المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيَّة بالمُجْتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة يمكن الوقوف على مدى تلك الأهمية في حياة المجتمع المصري المعاصر، وبالتالي المجتمعات الإسلامية، وذلك حتى يمكن البدء في عملية تقييم التواصل ذاتها، وحيث يرتبط قياس ذلك التَوَاصُل بالتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة، وحيث يختلف وصول المعنى المنقول خلال التَشْكِيل المِعْمَارِي والمعبر عن القِيَم من إنسان لآخر، وأيضاً تختلف القِيمة الجمالية تبعاً لثَقَافَة كل إنسان، فليس من شك أنه كلما اتسعت دائرة التقييم بين عدد أكبر من الناس، وشملت على تنوع ثَقَافِي وعلمي، وشملت على تنوع من حيث السن، والجنس، والمجتمع كلما كانت أدق في قياس التَوَاصُل، ولا شك أن المِعْمَارِيين الممارسين وطلاب العِمَارَة والمهتمين بقضايا العِمَارَة والثَقَافَة والفِكْر والتَعْبِير المِعْمَارِي في المُجْتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة، يمكن اعتبارهم من أهم المُهتمين بعملية التَوَاصُل، لذا يمكن اعتبار عينة منتقاه منهم بمثابة تَعْبِير عن الرأي الأعم والأشمل.

وبذلك الاعتبار يمكن تقسيم مجموعات التقييم إلى ثلاث فئات رئيسية هي:

- المِعْمَارِيون الممارسون وعددهم عشرون.
- المهتمون بقضايا العِمَارَة والثَقَافَة والفِكْر والتَعْبِير المِعْمَارِي من الفنانين التشكيليين والمثقفين وعددهم عشرون.
- طلاب العِمَارَة وعددهم عشرة.

وتنقسم مجموعتي التقييم الأولى والثانية إلى فئتين عمريتين هما أقل من أربعين سنة، وأربعين سنة فأكثر، حيث يمثل سن الأربعين مرور أكثر من خمسة عشر عاماً على التخرج والعمل في مجال العِمَارَة أو أي مجال متعلق بها، ويهدف ذلك التقسيم إلى تبين مدى وجود اختلاف فِكْري

في تقييم التّواصُل تجاه التّشْكيل المِعْمَارِي المُعَاصِر والتوجهات التّشْكيلية المُسْتَقْبَلِيّة على الفئات العمرية المختلفة، أما المجموعة الخاصة بطلاب العمارة فهي مجموعة عشوائية من طلاب كلية الهندسة جامعة القاهرة والفيوم وكلية الفنون الجميلة جامعة حلوان.

٦-٥ أدوات جمع المعلومات

تنقسم نوعية البيانات المستهدفة من الدراسة التطبيقية إلى ثلاثة أجزاء رئيسية من المعلومات هي:

- **من خلال الاستبيان الاستطلاعي الأول:** وهي بيانات خاصة برأي العينة العامة العشوائية من المجتمع المصري كواحد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة في أهمية وجود تواصل في التعبير عن القيم الثّقَافِيّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للمباني المُعَاصِرَة والتوجهات المُسْتَقْبَلِيّة بالمُجْتَمَعَات الإسلَامِيَة.
- **من خلال الاستبيان المرئي الثاني:** وهي بيانات خاصة برأي العينة المحددة من المِعْمَارِيين الممارسين وطلاب العِمَارَة والمهتمين بقضايا العِمَارَة والثّقَافَة والفِكْر والتّعْبِير المِعْمَارِي في تطوير المنهج المقترح الأولي والذي تم وضعه في نهاية الدراسة النظرية، وهي بيانات مستخلصة من الاستبيان المرئي مرفقاً به المنهج الأولي للتقييم، ويهدف الاستبيان المرئي إلى:
  - قياس مدى قدرة المنهج على رصد وتحليل وتقييم التّوَاصُل الفِكْري في التّعْبِير عن القِيَم الثّقَافِيّة خلال التّشْكيل المِعْمَارِي.
  - كيفية تطوير المنهج بصفته الحالية.
  - كيفية إيجاد أسلوب التطوير المستديم للمنهج لكل مرحلة زمنية مُسْتَقْبَلِيّة.
  - كيفية إسهام المنهج في وضع تصورات تَوَاصُلية تمتد إلى المستقبل، وتفعيلها لتكون ركيزة فِكْرية تصلح لقيام عَمَائِر مُسْتَقْبَلِيّة بالعالم الإسلامي، وتتواجد بالرُقِيّ المناسب في عصر العَوْلَمَة.

ويتكون الاستبيان الاستطلاعي الأول والمرئي الثاني من خمسة مجموعات رئيسية من الأسئلة، وذلك بعد أسئلة الخلفية الشخصية والخلفية الثقافية والمعلوماتية، وهي:

- أسئلة خاصة بقياس التواصل بين مجموعة الأعمال المعمارية المطروحة "مجموعة الأسئلة الثالثة".

- أسئلة خاصة بالتعرف على قياس العينة لمدى قدرة المنهج على رصد التَوَاصُل بشقيه الزماني والمكاني، وماهية التعديلات المطلوبة في المنهج لرفع كفائته في رصد التَوَاصُل "الأسئلة ٤-١ إلى ٤-٢".
- أسئلة خاصة بالتعرف على دقة قياس العينة لمدى قدرة المنهج على تحليل التَوَاصُل من الناحية الفِكْرية بقِيَمه العقائدية والثَقَافِيَّة وبشقيه الزماني والمكاني، وماهية التعديلات المطلوبة في المنهج لرفع كفائته في تحليل التَوَاصُل "الأسئلة ٤-٣ إلى ٤-٤".
- أسئلة خاصة بإيجاد أسلوب تطوير للمنهج مستقبلاً "الأسئلة ٤-٥".
- أسئلة خاصة بالتعرف على أي عناصر أخرى يرى المُقيّم أن المنهج يحتاجها للقيام بعملية التقييم السليمة "الأسئلة ٤-٦".

- **من خلال طرح المنهج على العينة المحددة لتقييم التواصل:** وهي بيانات خاصة برأي العينة المحددة من المِعْمَاريين الممارسين وطلاب العِمَارَة والمهتمين بقضايا العِمَارَة والثَقَافَة والفِكْر والتَعْبِير المِعْمَارِي في تقييم رؤى التَوَاصُل الفِكْرِي في التَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة، وتُستخلص من تطبيق المنهج المطور على نطاق الدراسة التطبيقية، بالإضافة إلى تبين القيم الفكرية المنعكسة من الأعمال المعمارية "نطاق الدراسة" من خلال الحوار المحدد النقاط حول التعبير عن القيم خلال المستويات التشكيلية الثلاثة.

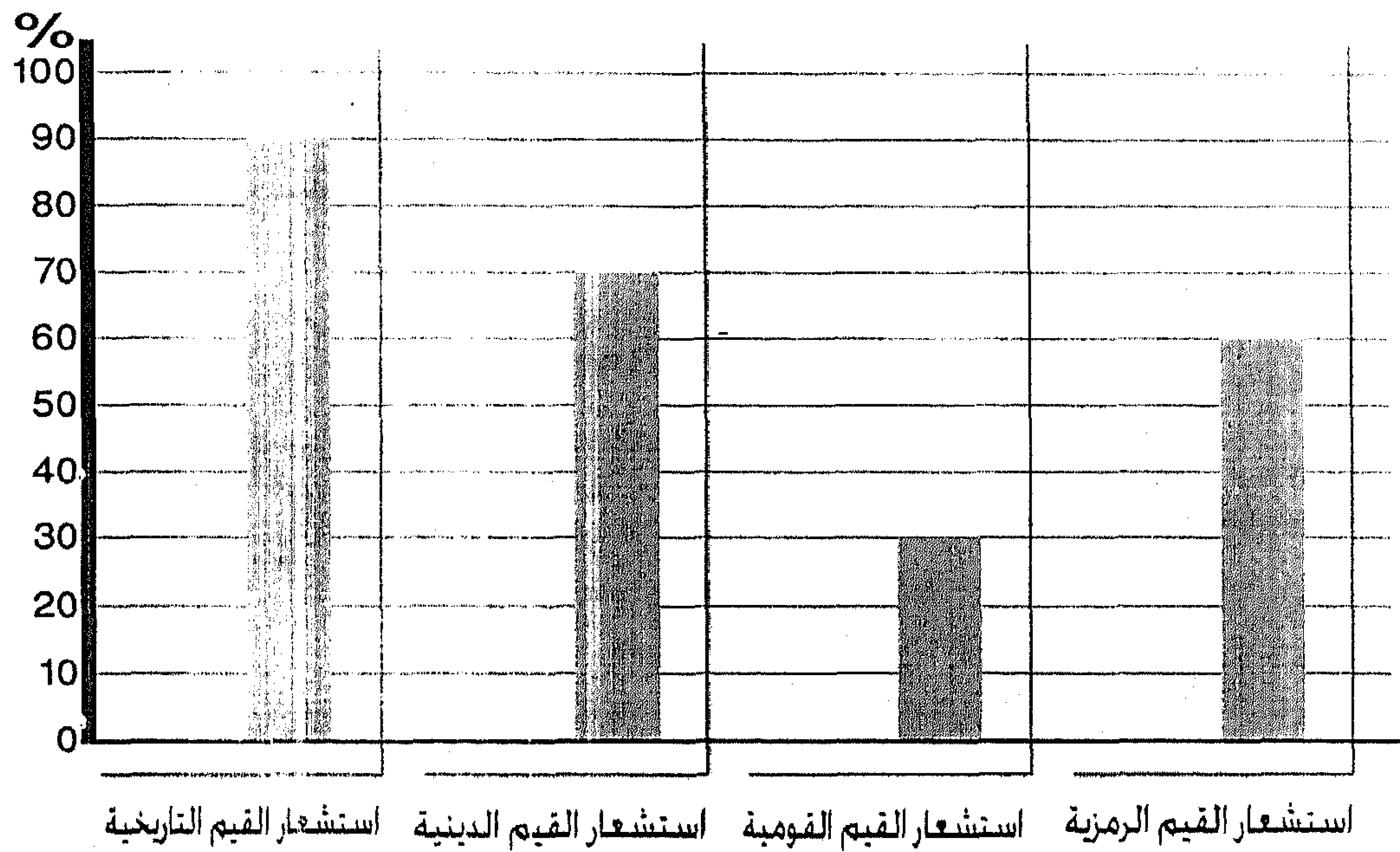
وفي ملحقات الدراسة عرض للاستبيانين، ومصفوفة الصور المرفقة التي تمثل نطاق الدراسة التطبيقية، والمكونة من ثمانية أعمال معمارية من مساجد ومراكز ثقافية إسلامية في بعض المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

٦-٦ نتائج تحليل البيانات الخاصة بأهمية وجود تواصل في التعبير

من خلال مجموعة الأسئلة الأولية المطروحة بالاستبيان على العينة العشوائية والخاصة بالتعرف على طبيعة ثقافة كل شخص بالعينة ومقدار تواصله مع فكر العولمة المعاصرة، أمكن تقسيم العينة إلى ثلاثة فئات هي "عالي التواصل، ومتوسط التواصل، ومنخفض التواصل مع فكر العولمة المعاصرة"، وذلك حتى يمكن التعرف على مدى تأثير فكر العولمة على تقييم مدى أهمية وجود التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية.

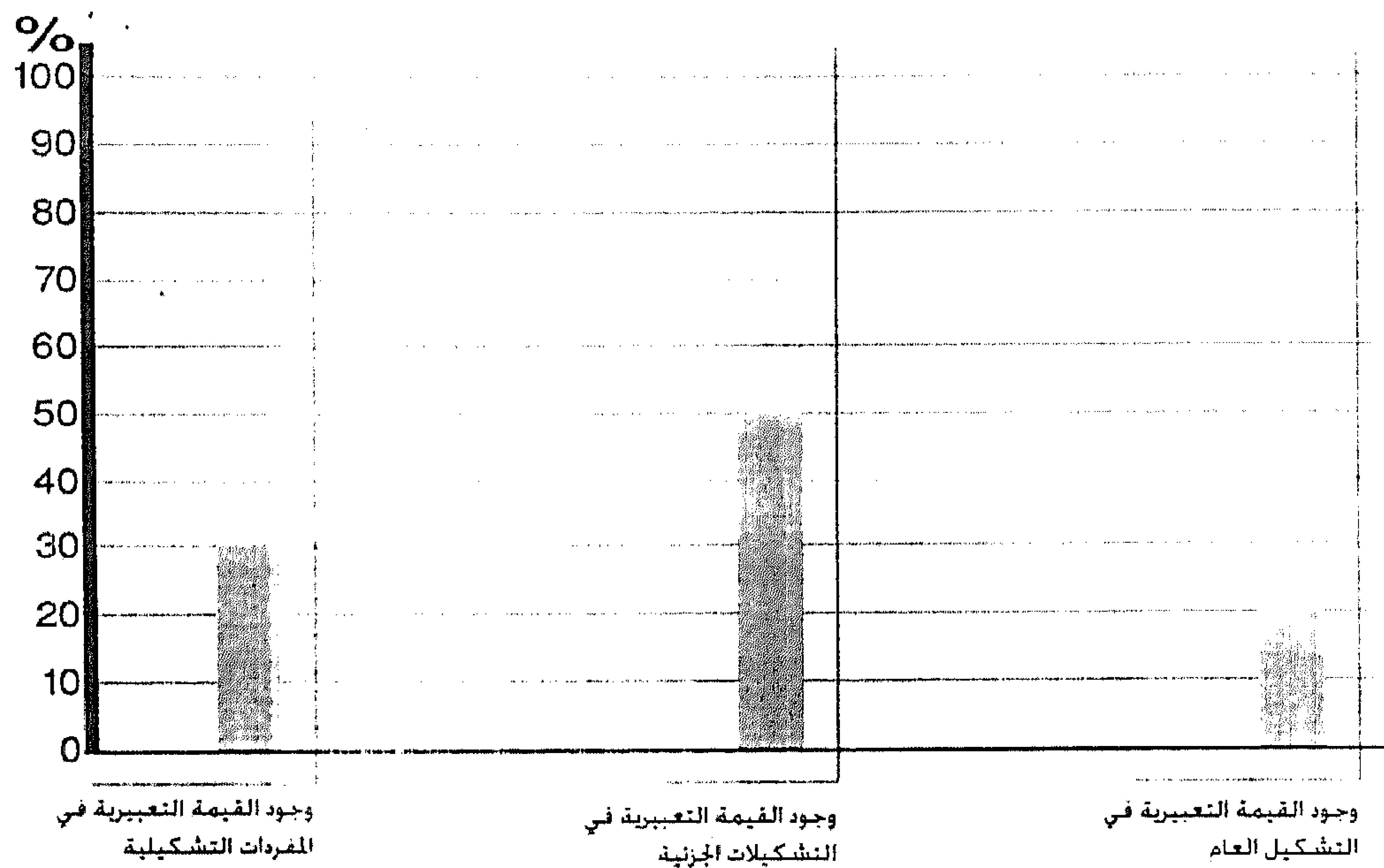
وقد أشار تحليل الاستبيانات إلى تمكن العينة من تمييز الفوارق التشكيلية بين كل عمل معماري بنسبة ٩٠%، وهو ما يعني جدوى طرح استفسارات بخصوص نوعية القيم التي يمكن استشعارها من الأعمال المعمارية المطروحة.

وقد أشار تحليل الاستبيانات إلى استشعار العينة لوجود تعبير عن بعض القيم منعكساً من التشكيل المعماري مثل القيم التاريخية، والقيم الدينية، والقيم القومية، والقيم الرمزية، وهو ما يعني وجود أهمية لتلك القيم في نفوس المجتمع.



٦٠١ رسم بياني يوضح النسب المئوية لمدى استشعار العينة العامة لوجود القيم الفكرية خلال نطاق الدراسة.

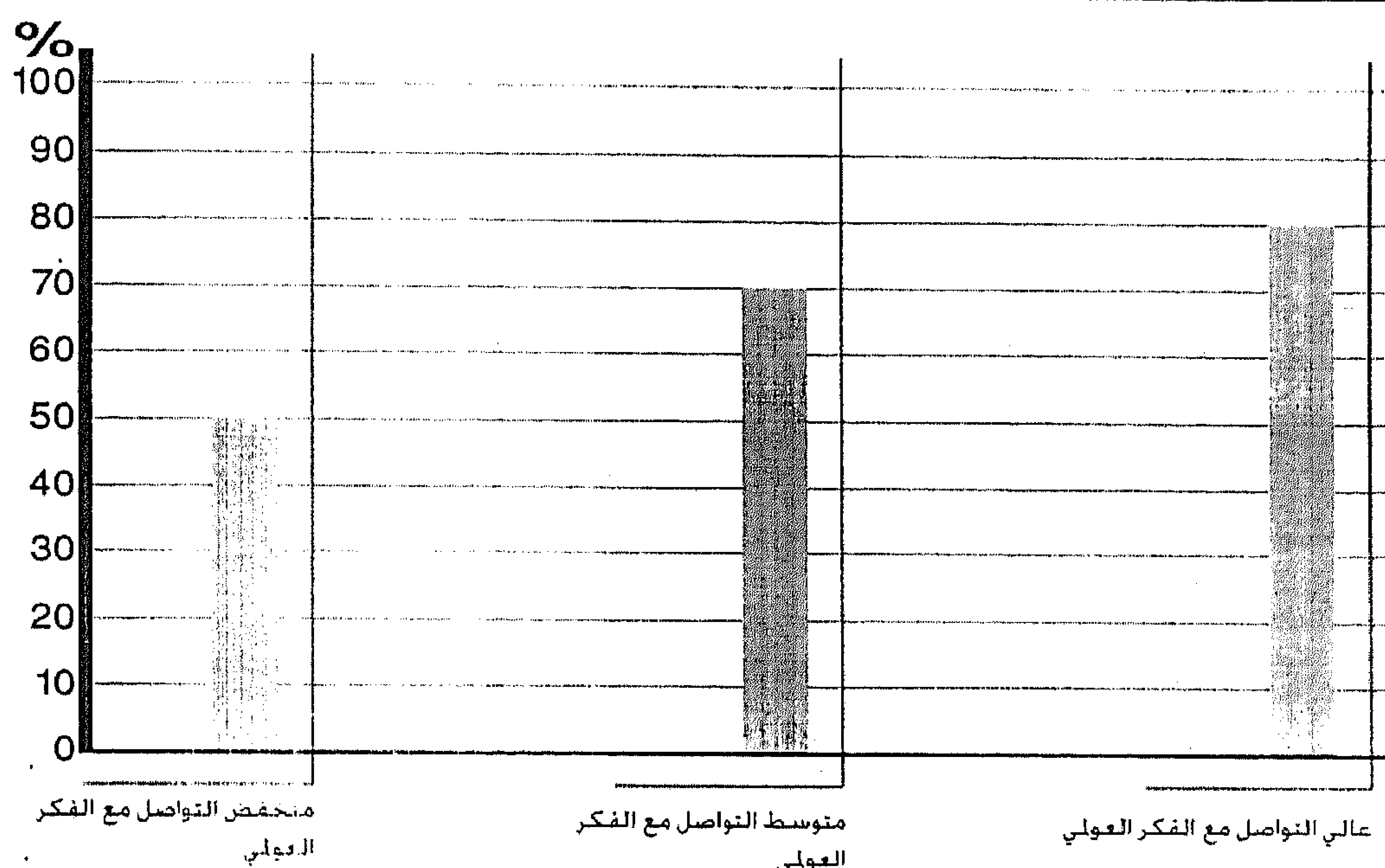
وقد أشار تحليل الاستبيانات إلى استشعار العينة للقيم السابقة خلال التشكيلات الجزئية بصورة أكبر من المفردات التشكيلية والتشكيل العام.



٦٠٢ رسم بياني يوضح النسب المئوية لمدى استشعار العينة العامة لوجود القيم الفكرية خلال مستويات التشكيل المختلفة لنطاق الدراسة.

وقد أشار تحليل الاستبيانات إلى أن ٨٠% من العينة يرون أن هناك ارتباطاً تشكيلياً بين الأعمال المعمارية المطروحة، وهو ما يعني رؤيتهم لوجود تواصل.

وقد أشار تحليل الاستبيانات إلى أنه من بين ال ٨٠% من العينة يوجد ٦٦% من العينة يرون أن هناك قيمة هامة لذلك الارتباط، و ١٤% لا يرون أهمية لذلك الارتباط، وقد تم تقسيم ذلك الرأي حسب مستوى التواصل مع الفكر العولمي كالتالي.

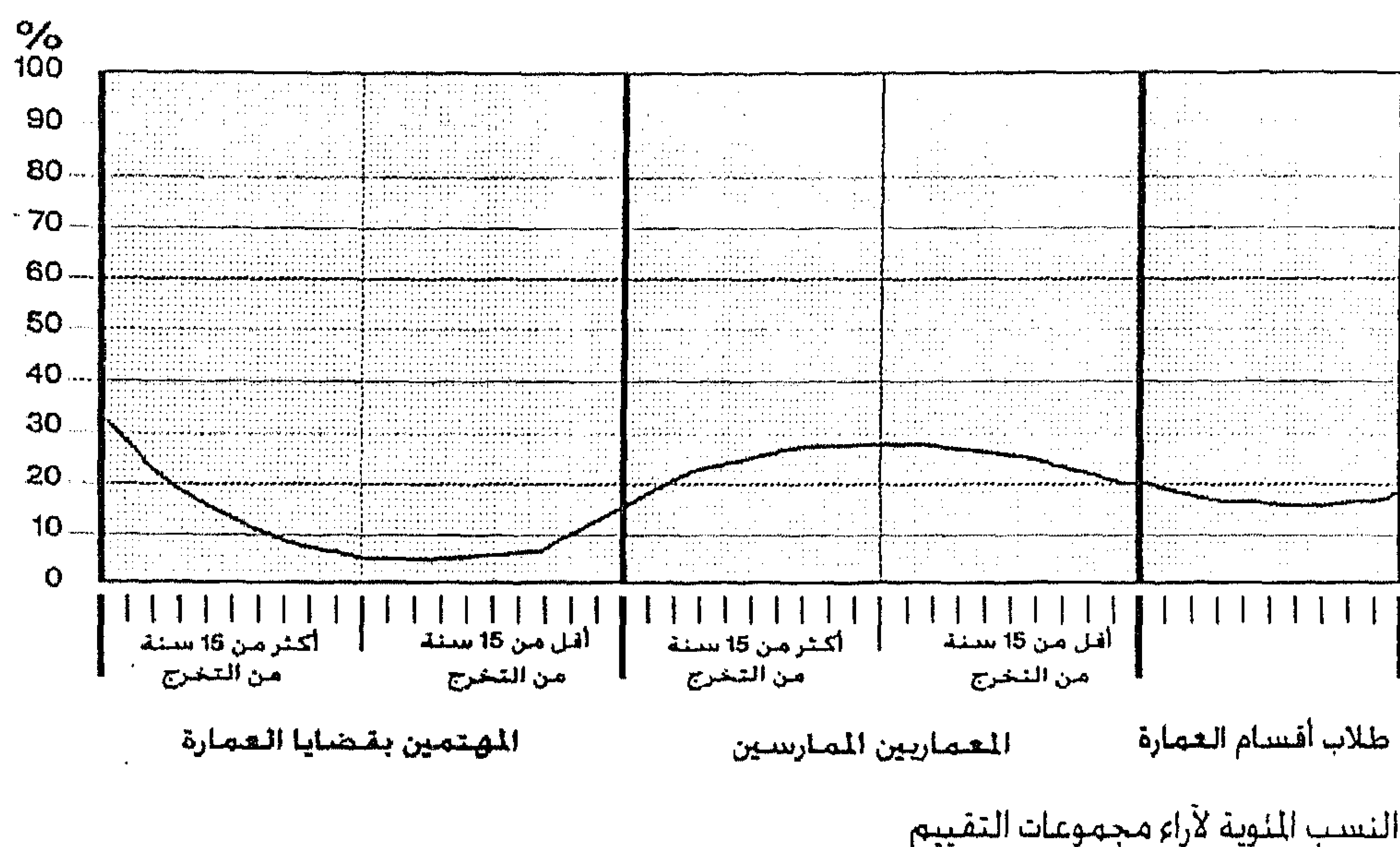


٦٠٣ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة العامة في أهمية وجود تواصل فكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري.

ويشير التحليل البياني السابق إلى أن هناك ارتباطاً طردياً بين تواصل أفراد العينة مع فكر العولمة وبين تقديرهم لأهمية وجود تواصل في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للمباني المعاصرة والتوجهات المستقبلية بالمجتمعات الإسلامية، وهو ما يعني أنه بازدياد تأثير فكر العولمة على المجتمعات يزداد الشعور بأهمية التعبير عن القيم الثقافية وتمييز الهوية.

٦-٧ نتائج تحليل البيانات الخاصة بتطوير منهج تقييم التواصل في التعبير

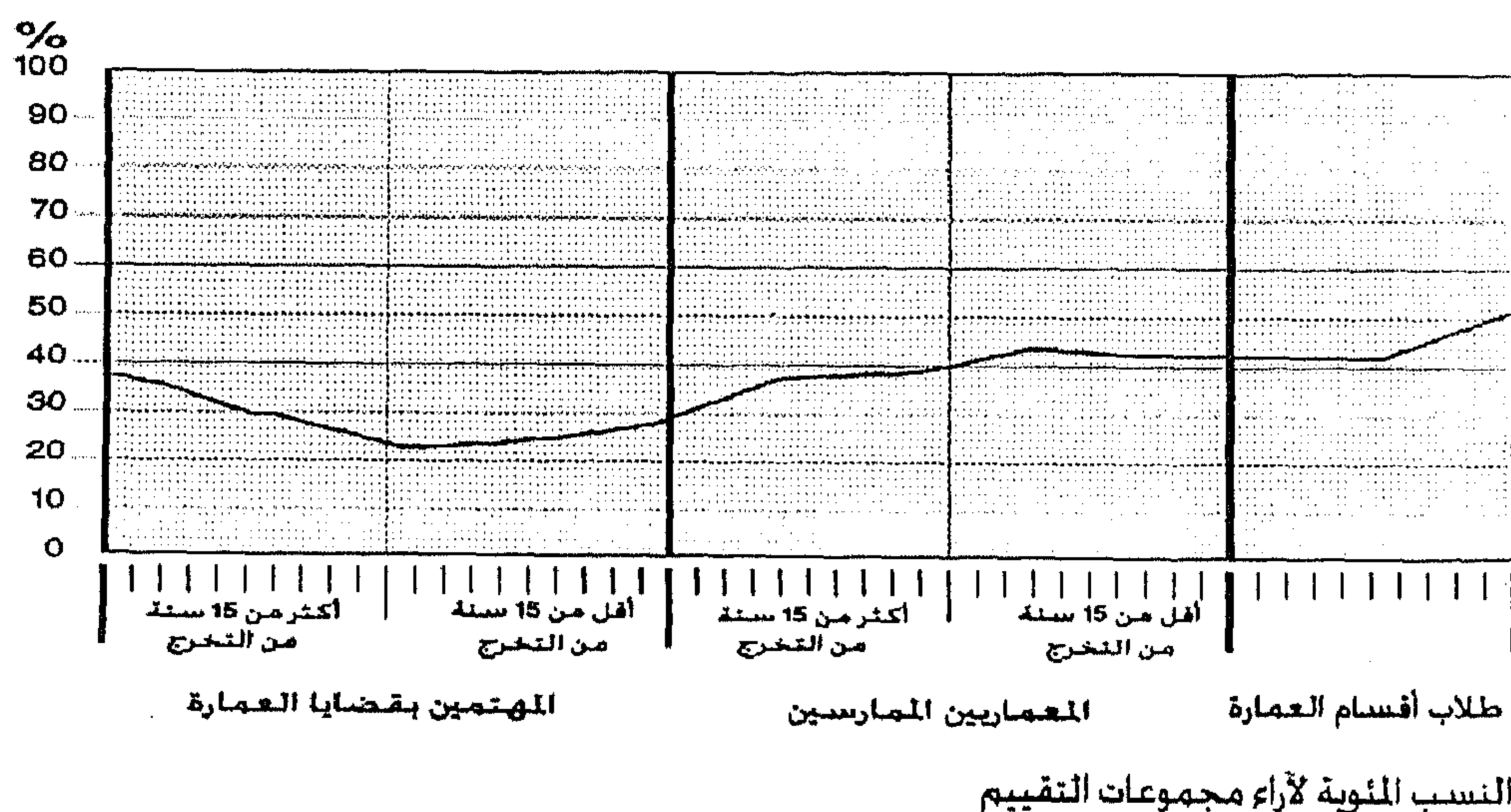
أشار تحليل استبيانات العينة المحددة إلى أن ٢٠% يرون ضرورة شمول المنهج على وسيلة للتمييز بين درجات تواصل كل عمل معماري على حدة داخل المصفوفة، فقد يكون السبب في ضعف التواصل بين مجموعة أعمال معمارية متعددة نابع من أحد الأعمال المعمارية أو بعضها أكثر من الآخرين، وفيما يلي التعبير البياني عن وجود ذلك الرأي خلال أفراد العينة.



النسب المئوية لآراء مجموعات التقييم

٦٠٤ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة المحددة في أهمية شمول المنهج على وسيلة للتمييز بين درجات تواصل كل عمل معماري على حدة داخل مصفوفة التقييم:

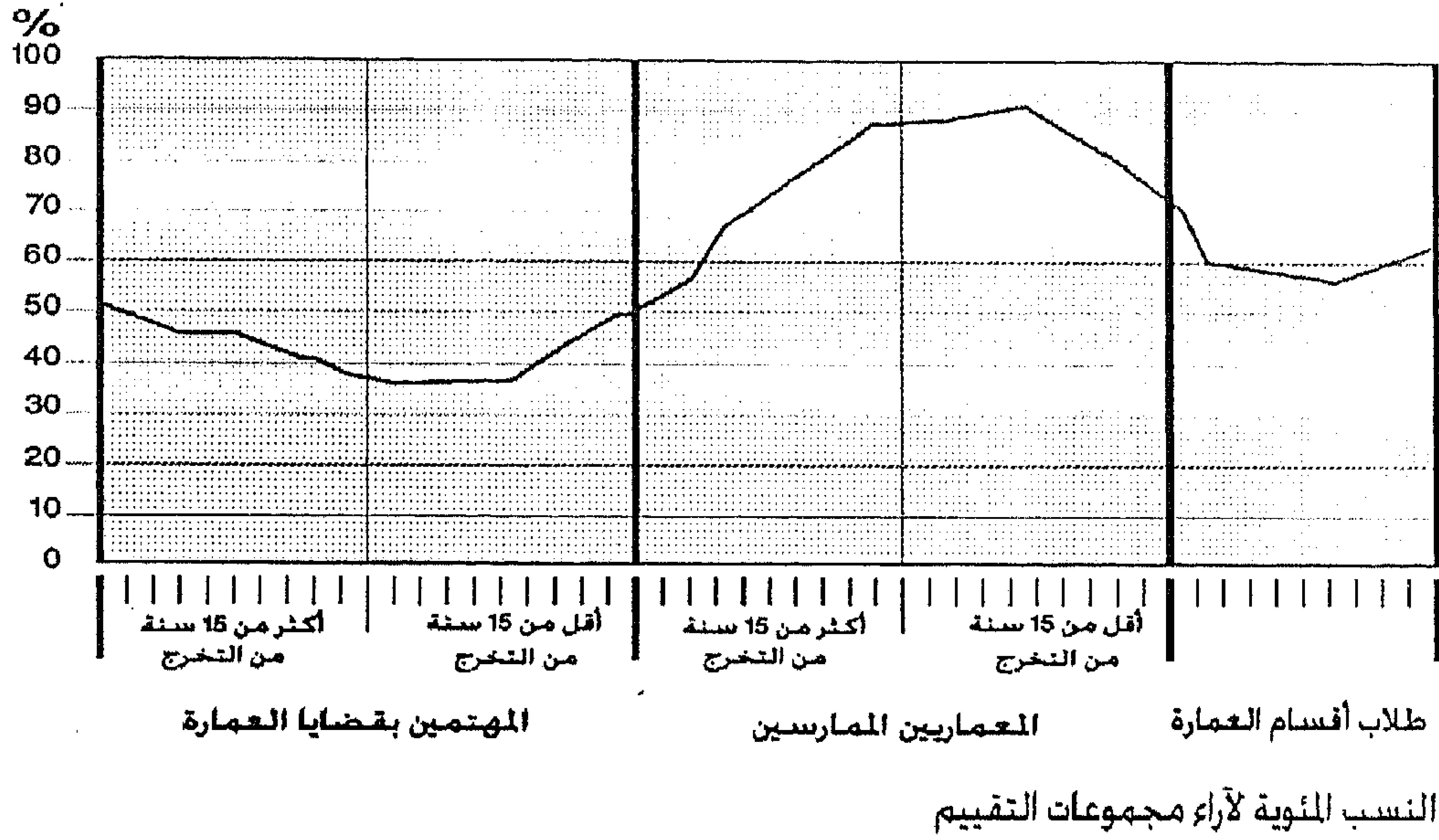
أشار تحليل استبيانات العينة المحددة إلى أن ٢٨% يرون ضرورة وجود بعض أدوات للتعرف على التشكيل المعماري للأعمال المعمارية موضوع الدراسة بالإضافة إلى الصور الفوتوغرافية، مثل وجود رسومات معمارية أو نموذج مجسم ثلاثي الأبعاد "ماكيت" أو وجود فيلم فيديو، وفيما يلي التعبير البياني عن وجود ذلك الرأي خلال أفراد العينة.



النسب المئوية لآراء مجموعات التقييم

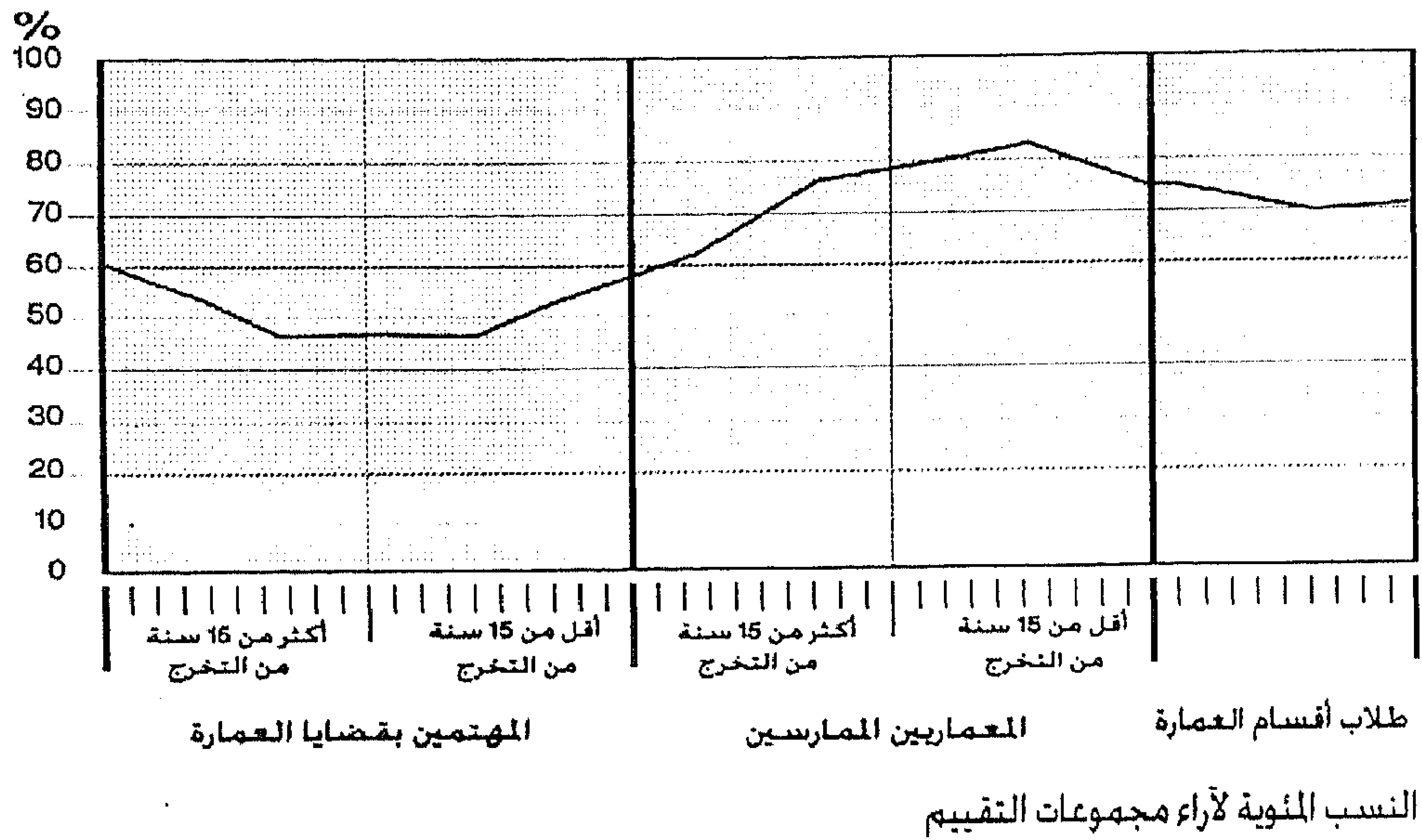
٦٠٥ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة المحددة في أهمية شمول المنهج على أدوات أكثر من الصور للتعرف على التشكيل المعماري.

أشار تحليل استبيانات العينة المحددة إلى أن هناك ٦٠% يرون أن هناك حاجة للتعرف على الخلفيات الدينية والثقافية والفكرية والظروف الاجتماعية والاقتصادية والبيئية للمجتمعات التي بها الأعمال المعمارية موضوع الدراسة، وذلك حتى يمكن الحكم على التواصل بأسلوب أكثر موضوعية وفيما يلي التعبير البياني عن وجود ذلك الرأي خلال أفراد العينة.



٦٠٦ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة المحددة في أهمية شمول المنهج على وسيلة للتعرف على الخلفيات الدينية والثقافية والفكرية والظروف الاجتماعية والاقتصادية والبيئية للمجتمعات التي بها الأعمال المعمارية موضوع الدراسة، مع وجود وسيلة لتوضيح عملية التعبير المعماري عن القيم الثقافية من خلال أعمال سابقة.

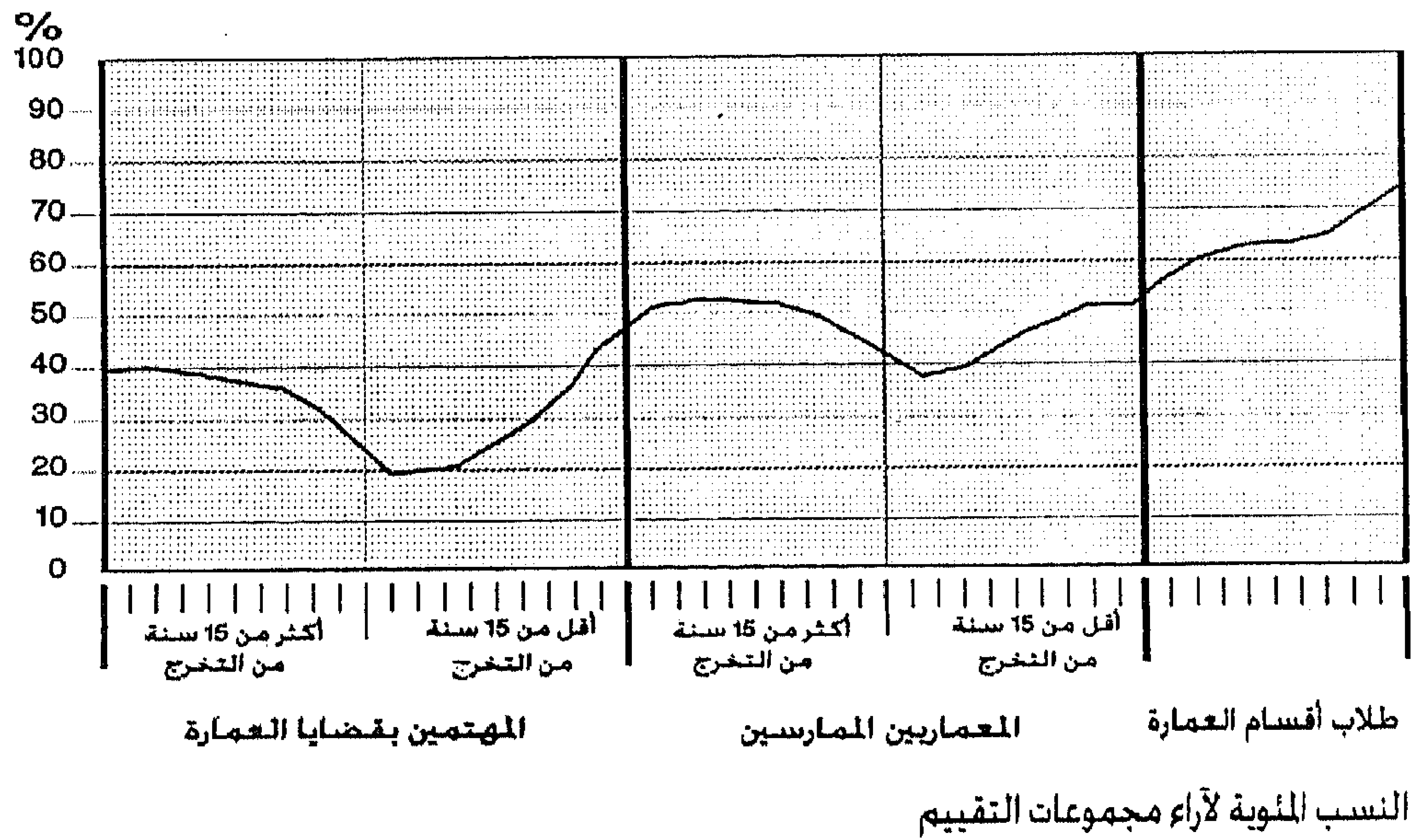
أشار تحليل استبيانات العينة المحددة إلى أن ٧٢% يرون أن هناك احتياج إلى سرد القيم الفكرية الدينية والثقافية مسبقاً حتى يسهل الكشف عن وجود تعبير عنها خلال التشكيل المعماري، وفيما يلي التعبير البياني عن وجود ذلك الرأي خلال أفراد العينة.



النسب المئوية لآراء مجموعات التقييم

٦٠٧ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة المحددة في أهمية سرد القيم الفكرية الدينية والثقافية مسبقاً.

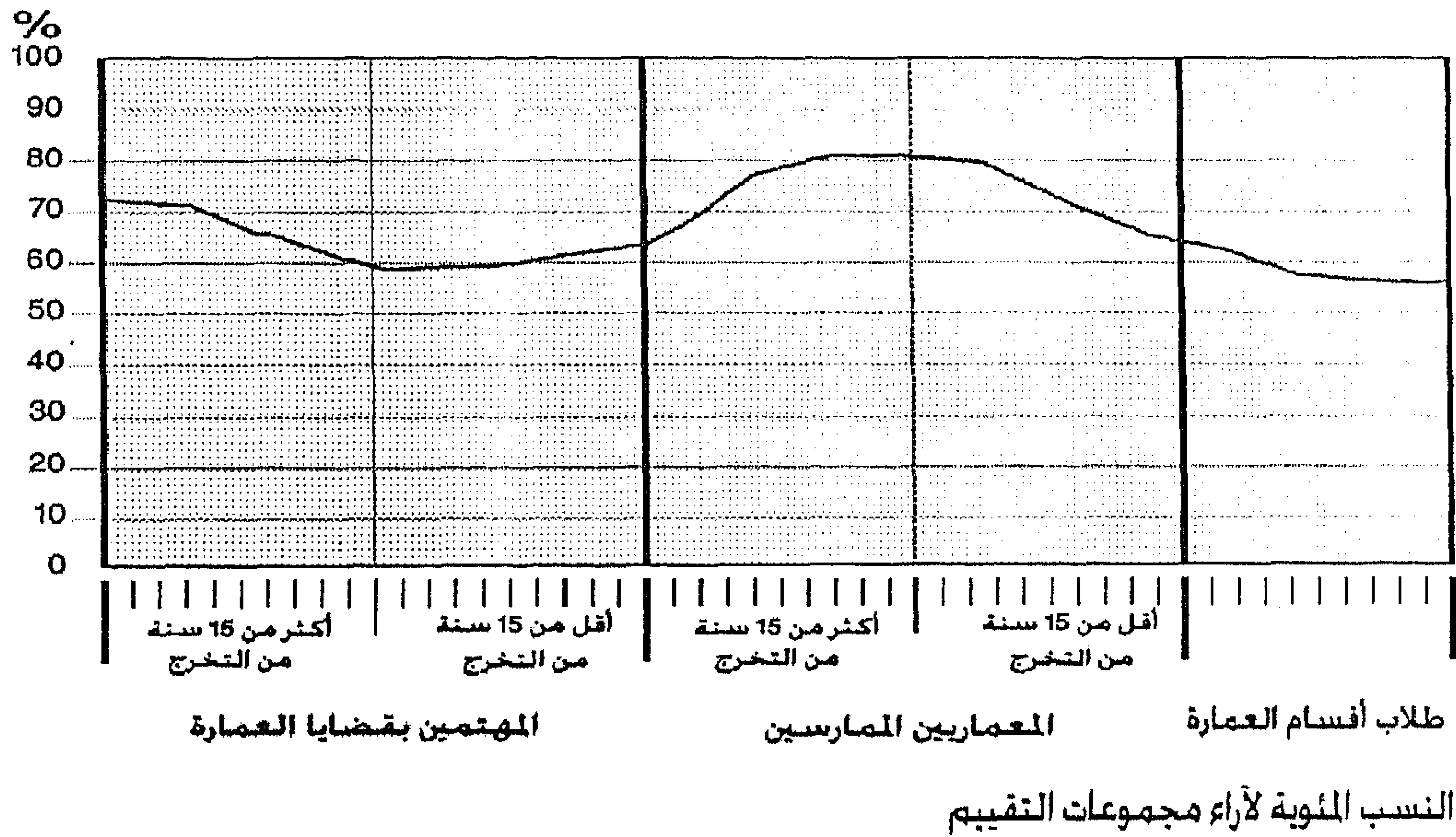
أشار تحليل استبيانات العينة المحددة إلى أن ٥٠% يرون تفضيل تقسيم القيم زمانياً عند تقييم التواصل الزماني، وأشار البعض الآخر إلى أنه يمكن تقسيمها نوعياً وفيما يلي التعبير البياني عن تفضيل التقسيم الزماني، وذلك خلال أفراد العينة.



النسب المئوية لآراء مجموعات التقييم

٦٠٨ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة المحددة في تقسيم القيم زمانياً عند تقييم التواصل الزماني.

أشار تحليل استبيانات العينة المحددة إلى أن ٦٦% يرون تفضيل تقسيم القيم نوعياً بين عقائدي وثقافي عند تقييم التواصل المكاني، وأشار البعض الآخر إلى أنه يمكن تقسيمها حسب أسلوب التعبير عنها وفيما يلي التعبير البياني عن تفضيل التقسيم النوعي، وذلك خلال أفراد العينة.



٦٠٩ رسم بياني يوضح النسب المئوية لآراء العينة المحددة في تقسيم القيم نوعياً عند تقييم التواصل المكاني.

ومن خلال التحليلات البيانية السابقة يمكن تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير، والوصول إلى صيغة يمكن من خلالها القيام بعملية تقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري لمجموعة الأعمال المعمارية المحددة "نطاق الدراسة التطبيقية".

٦-٨ تطوير المنهج العلمي لتقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للمباني المعاصرة والتوجهات المستقبلية بالمجتمعات الإسلامية

من خلال استقراء آراء المقيميين والتحليلات البيانية السابقة يمكن الخروج بعدة محاور تقوم عليها عملية تطوير المنهج وهي:

أولاً: مستوى عرض الخلفيات القيمية والفكرية:

- وجود مصفوفة تشرح القيم العقائدية التي يحتمل التعبير عنها والتي سبق التعبير عنها خلال تشكيلات معمارية في أي أعمال سابقة، مع إمكانية شرح تلك القيم من خلال عرض مجموعة صور لبعض الأعمال المعمارية السابقة التي تعبر عنها.
- وجود مصفوفة تشرح القيم الثقافية الخاصة بكل مجتمع أو فترة زمنية مع شرح موجز للعوامل التي أثرت في وجود تلك القيم في حياة المجتمع، مع إمكانية شرح تلك القيم من خلال عرض مجموعة صور لبعض الأعمال المعمارية السابقة التي تعبر عنها.

ثانياً: مستوى عرض التشكيلات المعمارية:

- تقسيم المصفوفة المعبرة عن التشكيل المعماري إلى ثلاثة مجموعات رئيسية وهي "المفردات التشكيلية، التشكيلات الجزئية، التشكيل العام"، مع إمكانية إضافة مجموعة رابعة خاصة بالرسومات المعمارية في حالة تيسر الحصول عليها، أو دمجها داخل المجموعات السابقة.
- تقسيم المصفوفة الخاصة بكل مجموعة إلى عدة فئات أصغر تعبر عن خصائص التشكيل مثل "المقياس، المواد الإنشائية، اللون، النسب الرأسية والأفقية، العلاقة مع السماء، العلاقة بين السد والمفتوح، العلاقة بين الغاطس والبارز، العناصر المعمارية المميزة، إلخ..."، وذلك على حسب نوعية الأعمال المطروحة للتقييم.
- تقسيم الرسومات المعمارية إلى أجزائها مثل "المساقط الأفقية، القطاعات الرأسية، الواجهات، المناظير التوضيحية بنفس الزوايا أو بزوايا متقاربة، إلخ...".

ثالثاً: مستوى حصر النتائج:

- وجود أسلوب دقيق لحصر النتائج بنسب مئوية أو ببرنامج حاسب آلي.
- وجود أسلوب علمي دقيق للتمييز بين درجات تواصل كل عمل معماري على حدة، وذلك لكل قيمة على حدة سواءً من القيم الثقافية أو العقائدية، وعلى كل مستوى من مستويات التشكيل المعماري.

ويتكون المنهج المطور من أربعة أجزاء رئيسية هي:

الجزء الأول: مصفوفة القيم الفكرية المؤثرة على عملية التشكيل في فكر المجتمعات الإسلامية، وتنقسم أفقياً إلى جزئين هما:

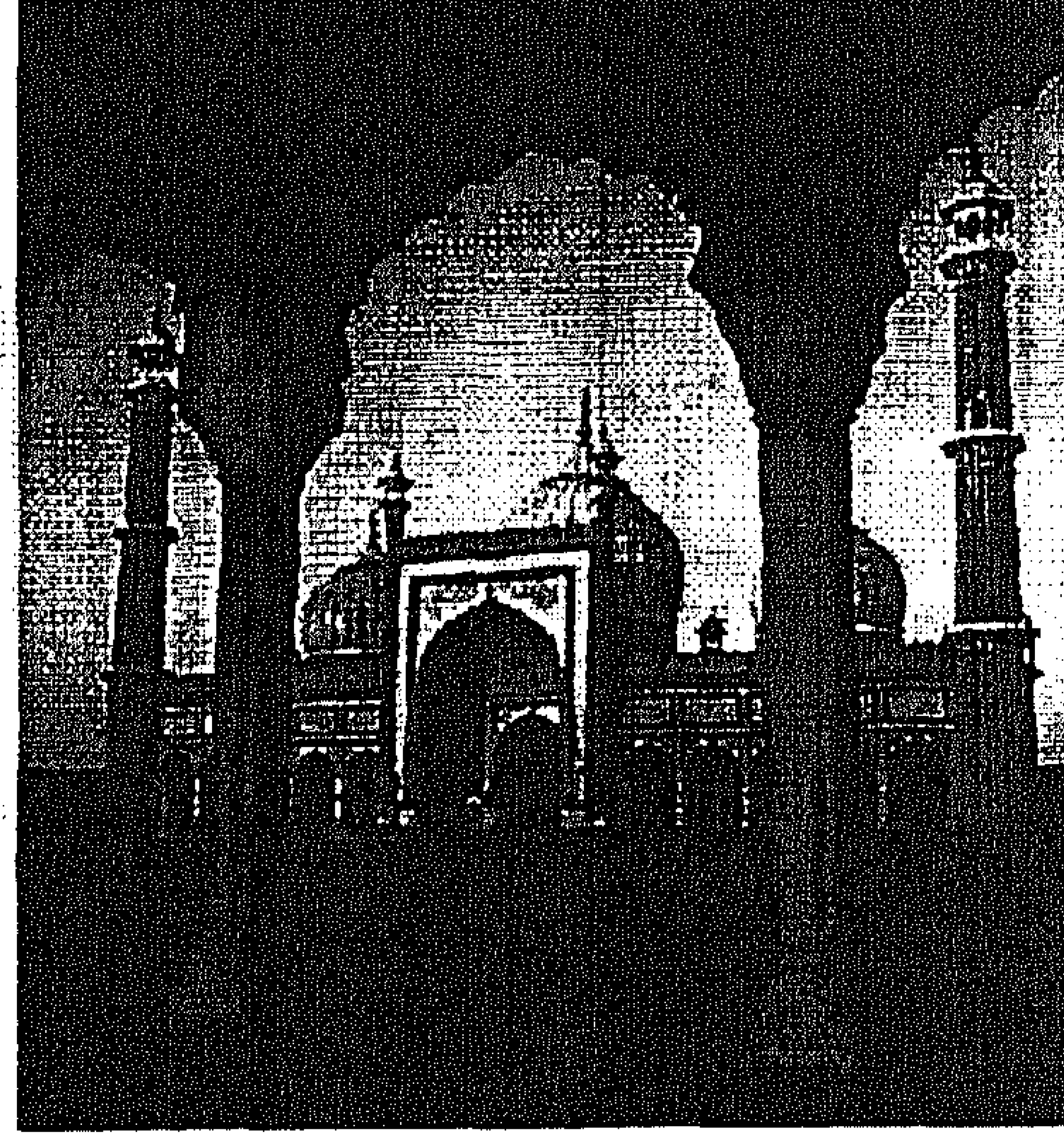
- القيم الفكرية الإسلامية "القيم العقائدية، قيم العبادات، قيم المعاملات" والتي يحتمل التعبير عنها أو سبق التعبير عنها خلال تشكيلات معمارية في أي أعمال سابقة.
- القيم الفكرية الثقافية الخاصة بكل مجتمع أو فترة زمنية.

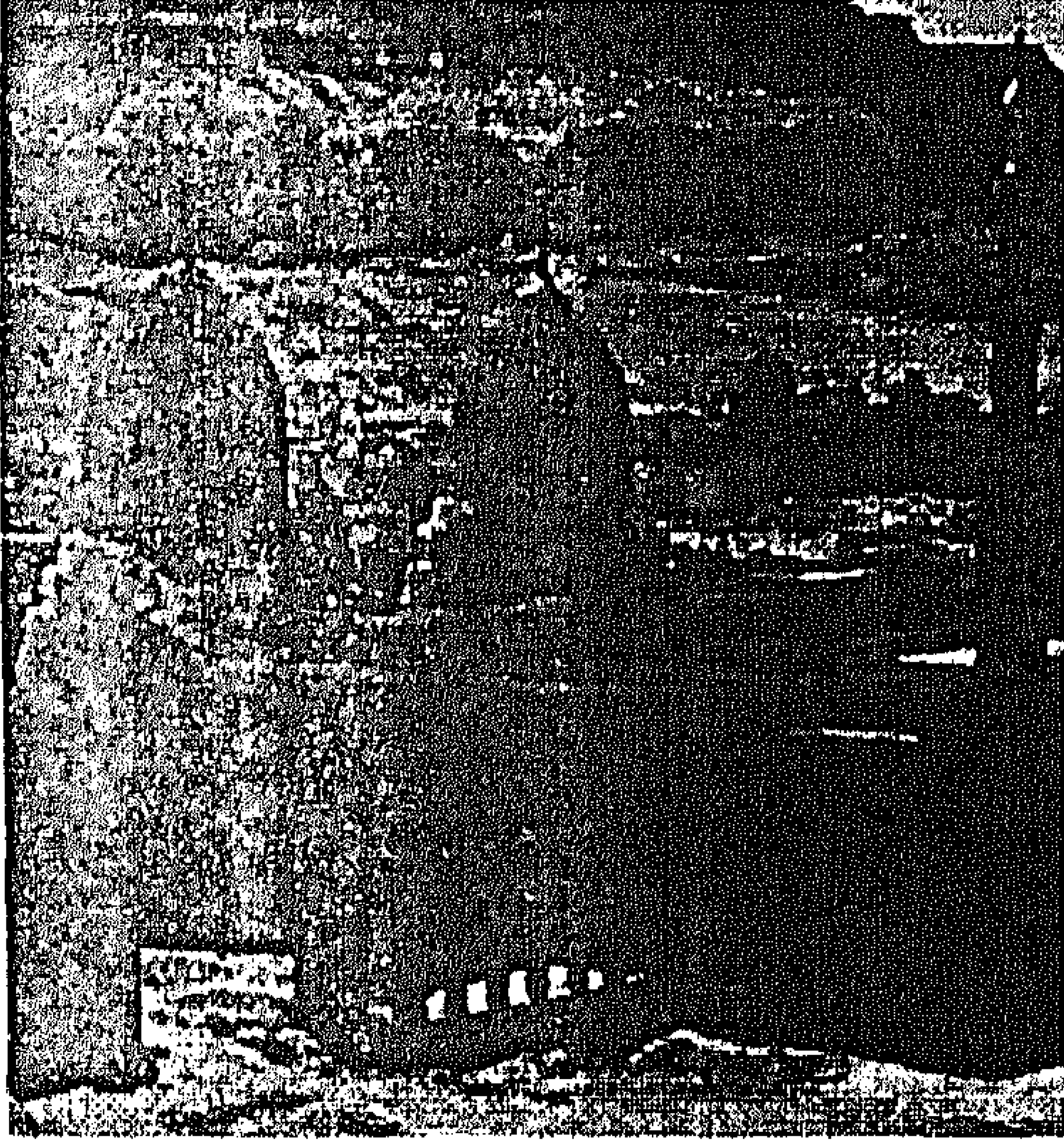
ويهدف ذلك الأسلوب في عرض القيم إلى التعريف بالمكونات الأساسية للفكر في المجتمع الإسلامي المعاصر، وتحتوي المصفوفة على عرض لمجموعة القيم التي أثرت على التشكيل المعماري في الأعمال المرفقة وفي الأعمال المشابهة لها، والتي من خلاها يمكن لمن يقوم بعملية التقييم التعرف على المحيط الفكري الثقافي في المجتمعات الإسلامية الذي أثر على عملية التشكيل المعماري، ومن خلال الحوار المحدد النشاط قد تم شرح تلك القيم للعينة المحددة كما جاءت في الفصل الثاني من الدراسة النظرية، بالإضافة إلى عرض بعض الصور التي توضح عملية التعبير عن تلك القيم، ومن ثم التعرف على رأي العينة المحددة للقيم المؤثرة على التشكيل المعماري بمستوياته للأعمال المرفقة "نطاق الدراسة التطبيقية".

الفكر		القيم الفكرية
القيم الإسلامية	العقائدية	الوحدانية، الإيمان بالغيبيات كالجن والملائكة والبعث والحساب، روحانية العلاقة مع الله، التطلع والارتباط بالسماء، التعبير عن الجنة كأحد المعتقدات الغيبية
	العبادات	الترابط والتكافل الإجتماعي، المصداقية، الخصوصية من المنظور الإسلامي، الاهتمام بجوهر الأمور
	المعاملات	حسن الاقتداء، الوسطية، دقة التنظيم، العفة، طهارة النفس، التعاون، حسن الصناعة، التواضع ، أهمية العلم، حق الجار
القيم الثقافية		الخصوصية القومية، التزين، الثراء، التجويد، التعاون، الترابط القومي، وحدة الهدف

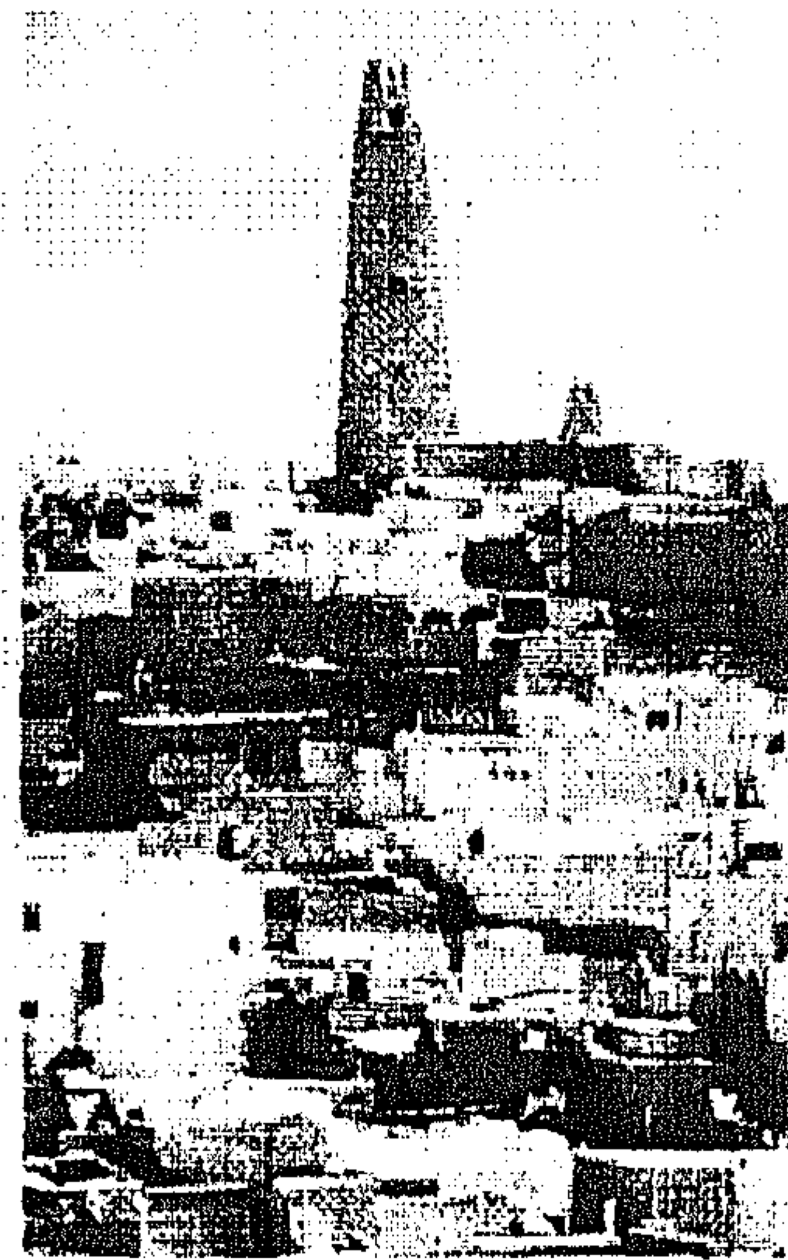
٦١٠ مصفوفة عرض القيم الفكرية المؤثرة على عملية التشكيل المعماري "الجزء الأول من منهج تقييم رؤى التّواصُل في التعبير عن القيم الثّقافيّة خلال التشكيل المِعْمَاري للمباني المُعَاصرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة بالمُجتَمَعَات الإِسلَاميَة".

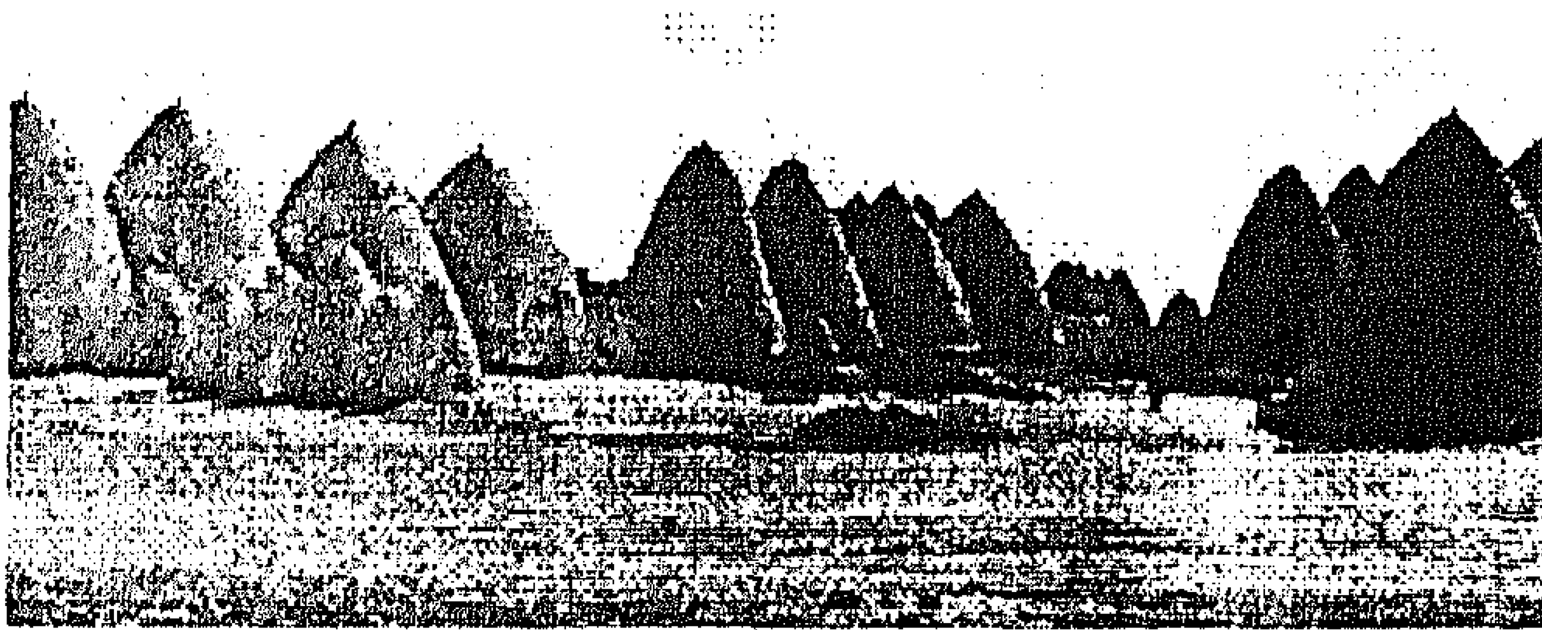
وقد تم إرْفاق بعض الصور التي توضح التعبير عن بعض تلك القيم على سبيل الشرح المساعد مع المصفوفة وهي كالتالي:





٦١١ بالرغم من اختلاف مُفْرَدات وأساليب التَشْكيل المِعْمَاري إلا أن الاتفاق القِيَمي ولا سيما العقائدي أفرز التقارب في التَشْكيل العام بين عِمَارَة المجتمع الإسلاَمِي الهندي وعِمَارَة المجتمع الإسلاَمي المصري.

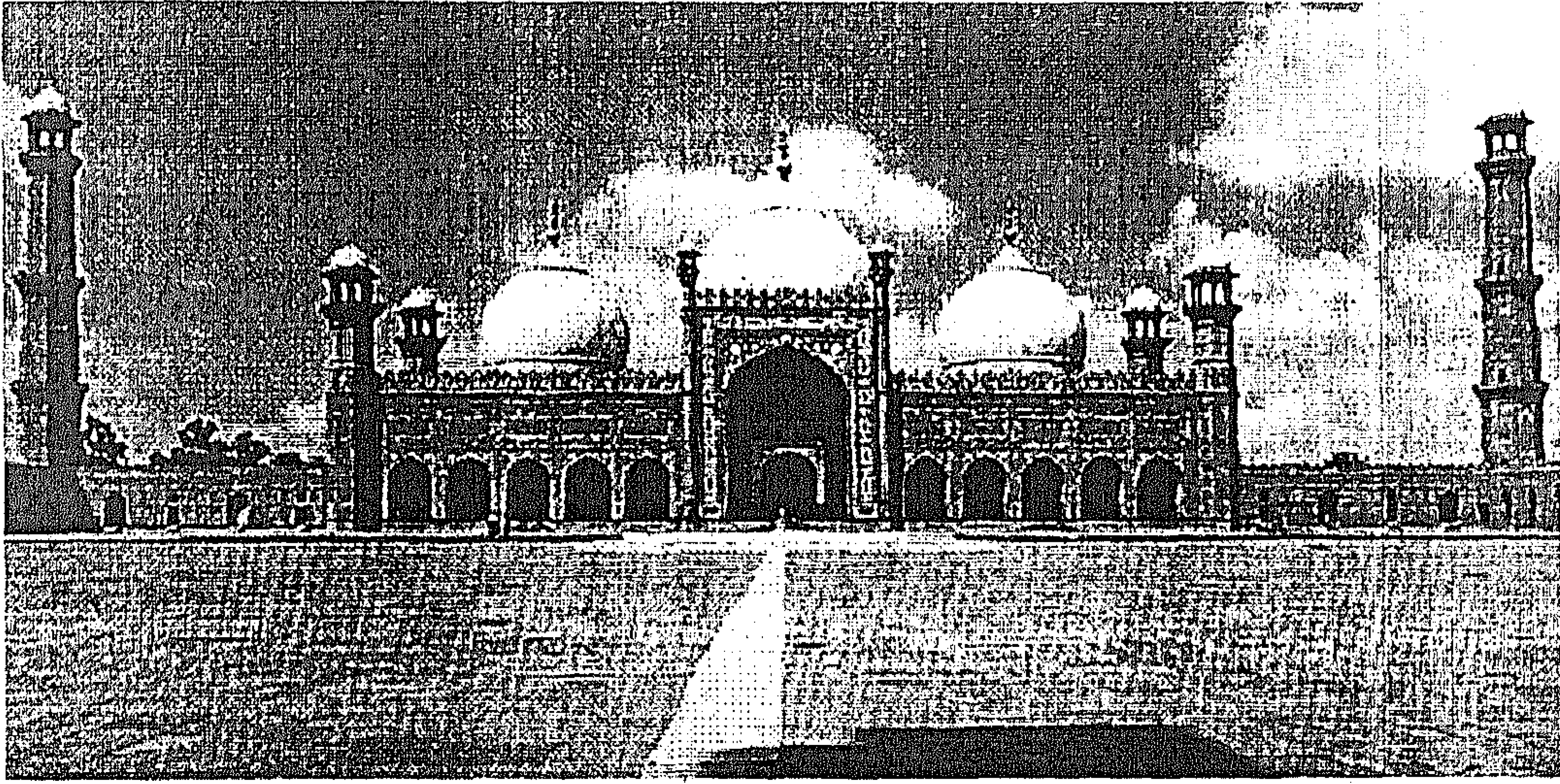




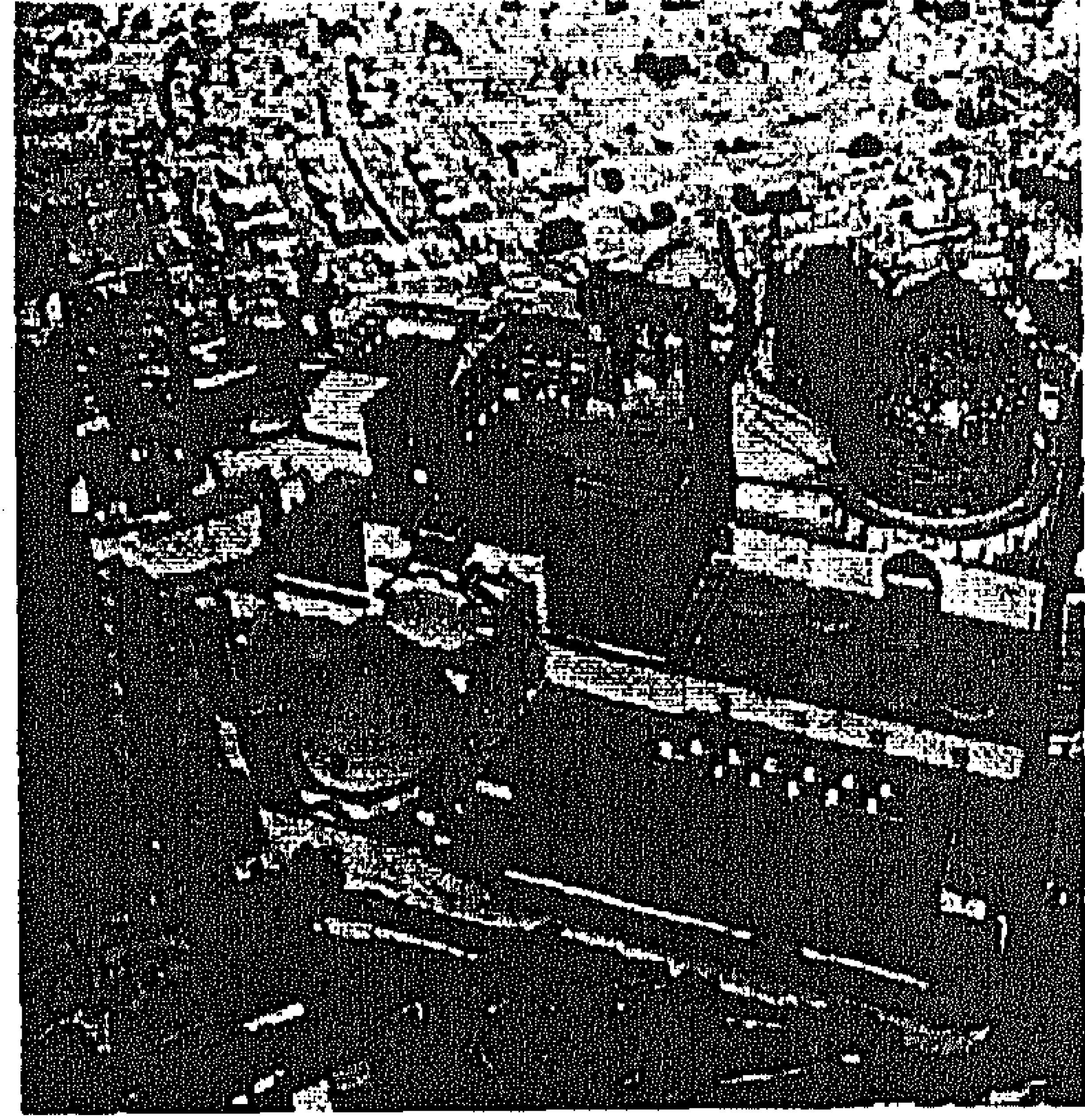


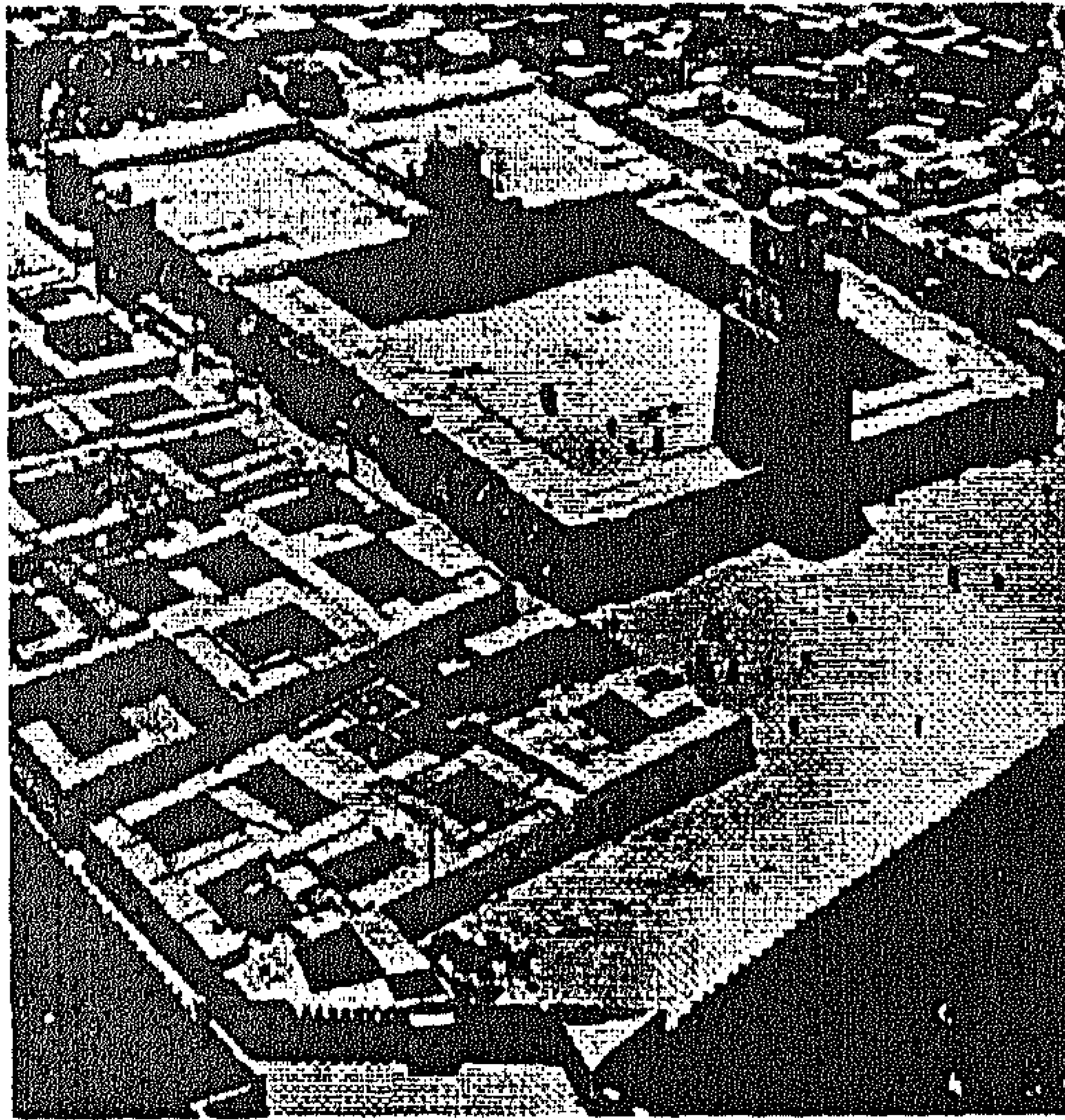


٦١٢ التَعْبير عن الوحدانية لله من خلال ارتباط التجمعات السكنية بمكان المسجد، ومن خلال الاتفاق التَشْكيلي بين البيوت السكنية. نماذج من مدن بالجزائر، شمال سوريا، جنوب تـونس، مدينـة مأرب باليمن.

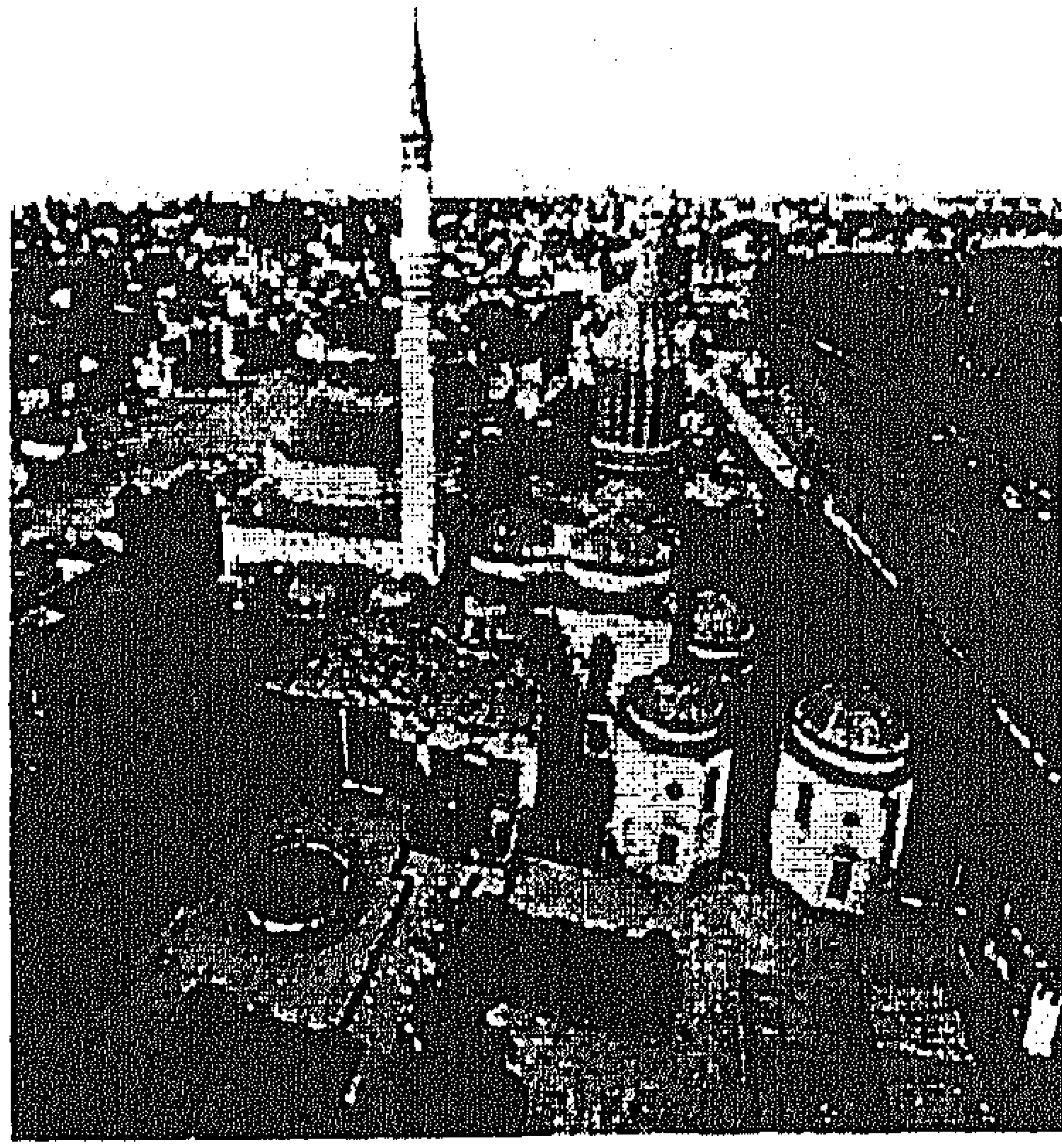
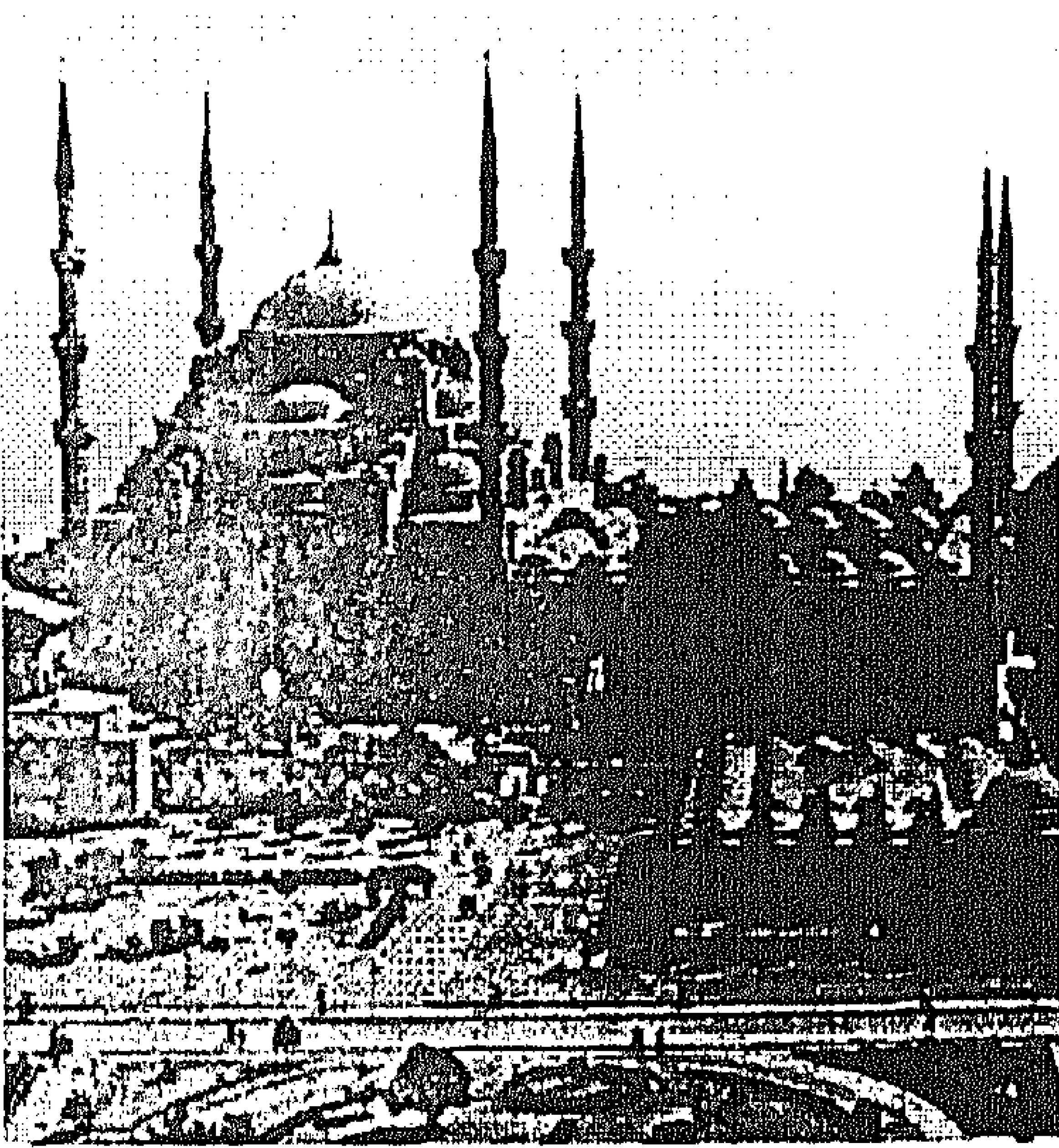


٦١٣ التَعْبير عن وحدانية الله خلال التَشْكيل العام، والكتل الرئيسية، والمناهج التَشْكيلية التفصيلية، وخلال المُفْرَدَات التَشْكيلية. مسجد بادشاهي، باكستان.

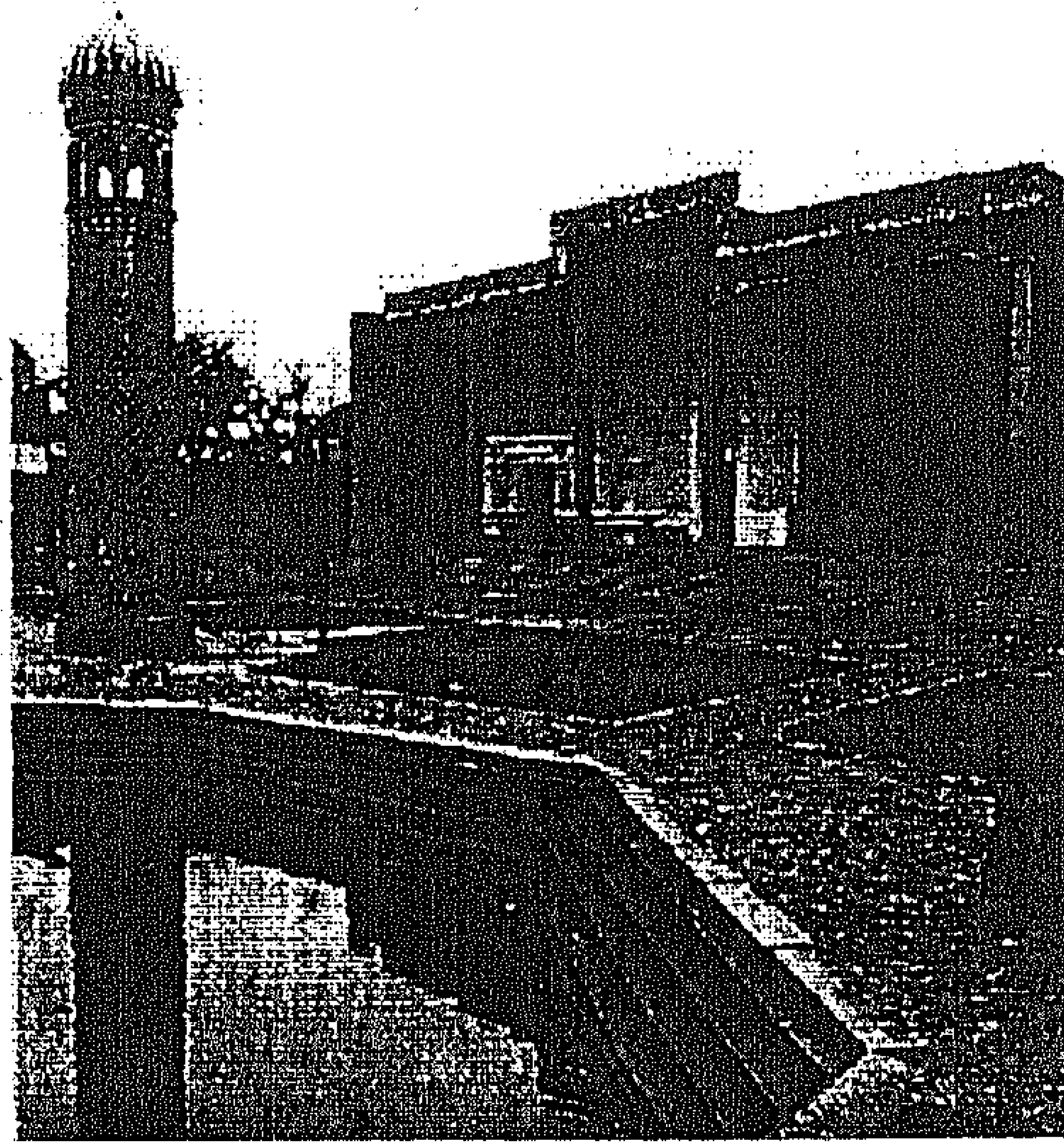
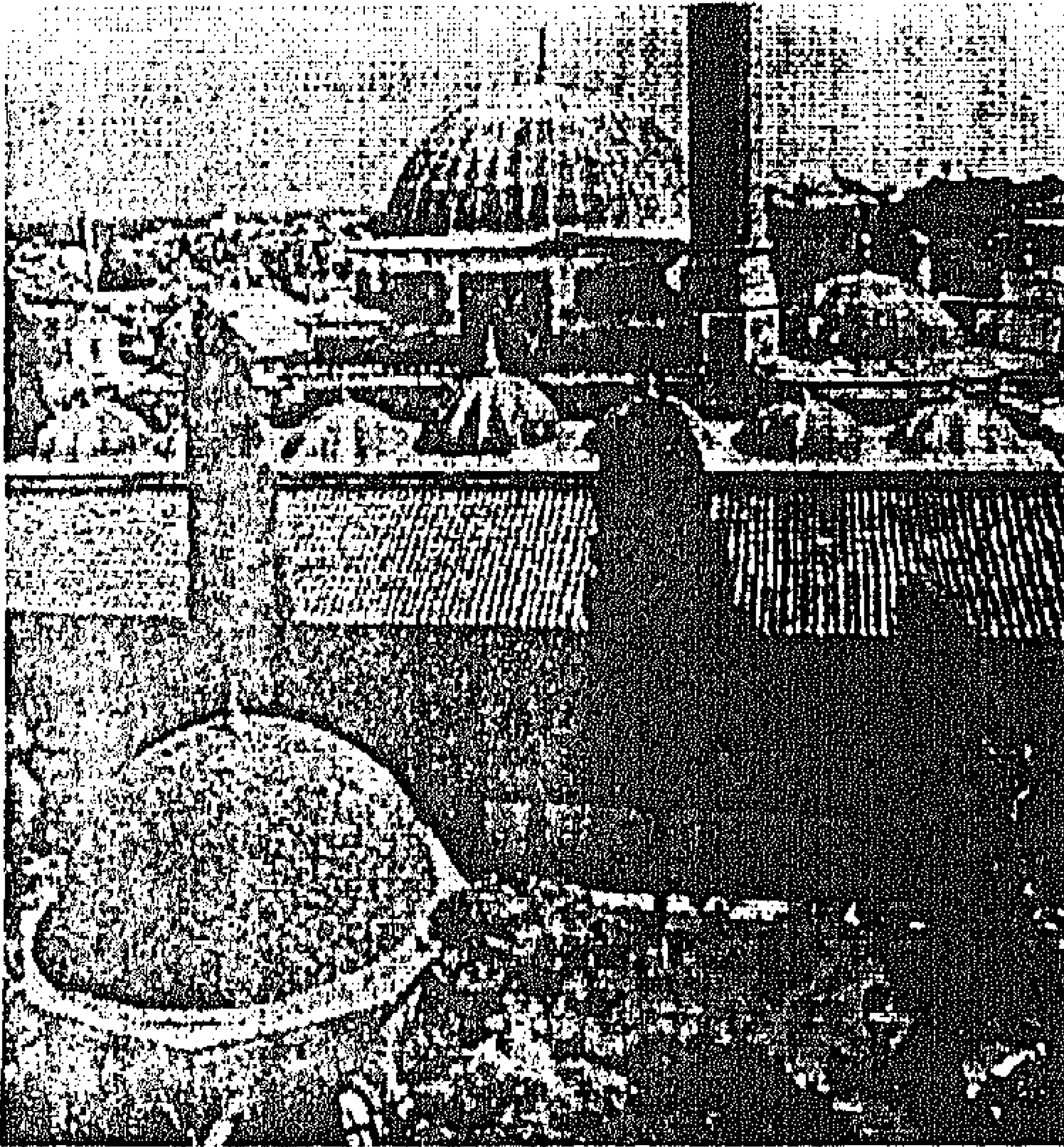




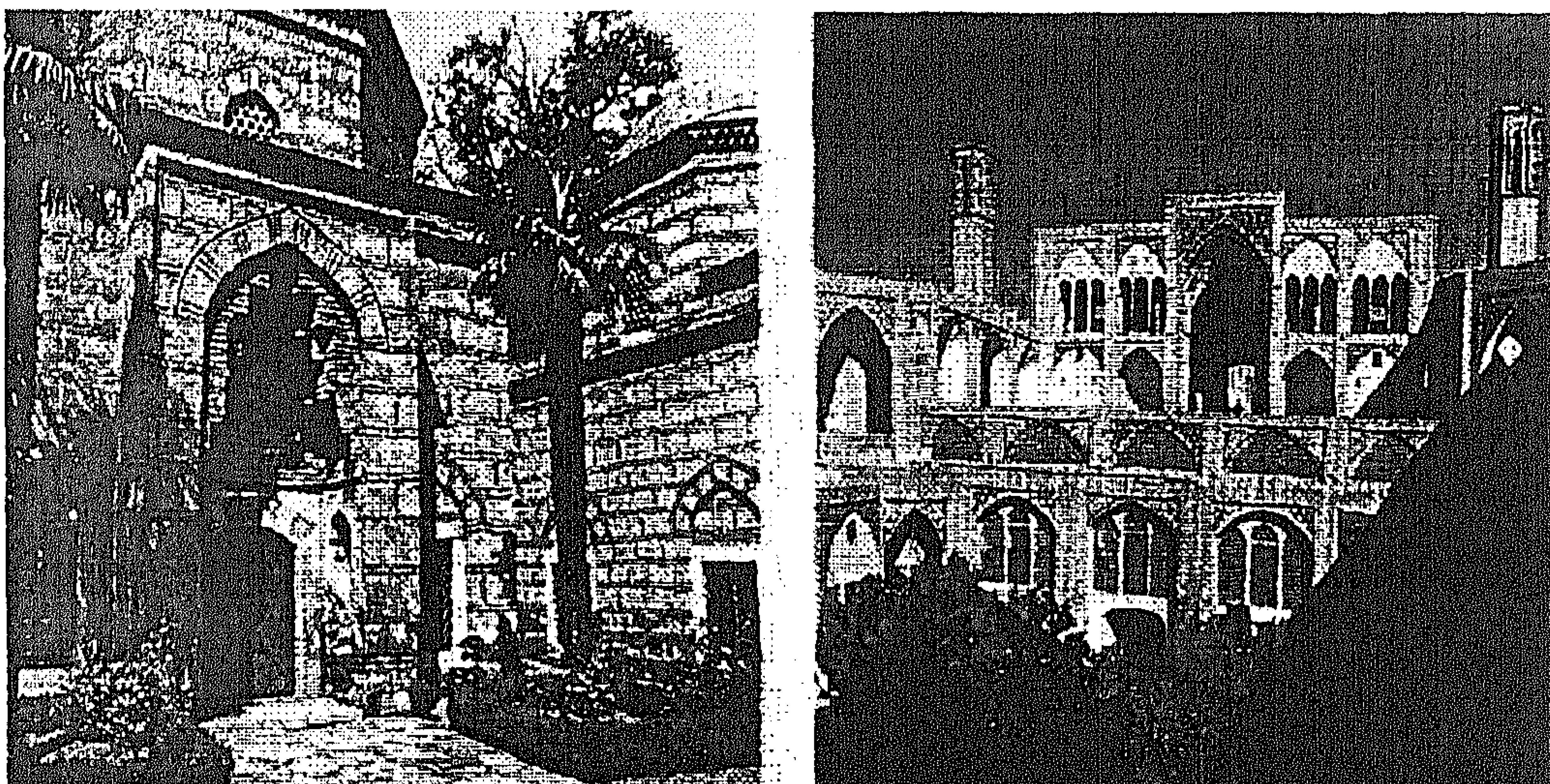
٦١٤ ارتباط التَشْكيل العام بالتوجه نحو السماء والتوجه نحو المحراب من خلال الفناء والمآذن والقباب والتتابع الفراغي تحقيقاً للتَعْبير عن القِيَم العقائدية ولا سيما في عَمَائِر المساجد على اختلاف مُجتَمَعَاتها، المسجد الإيراني بأصفهان، مسجد القيروان بتونس.

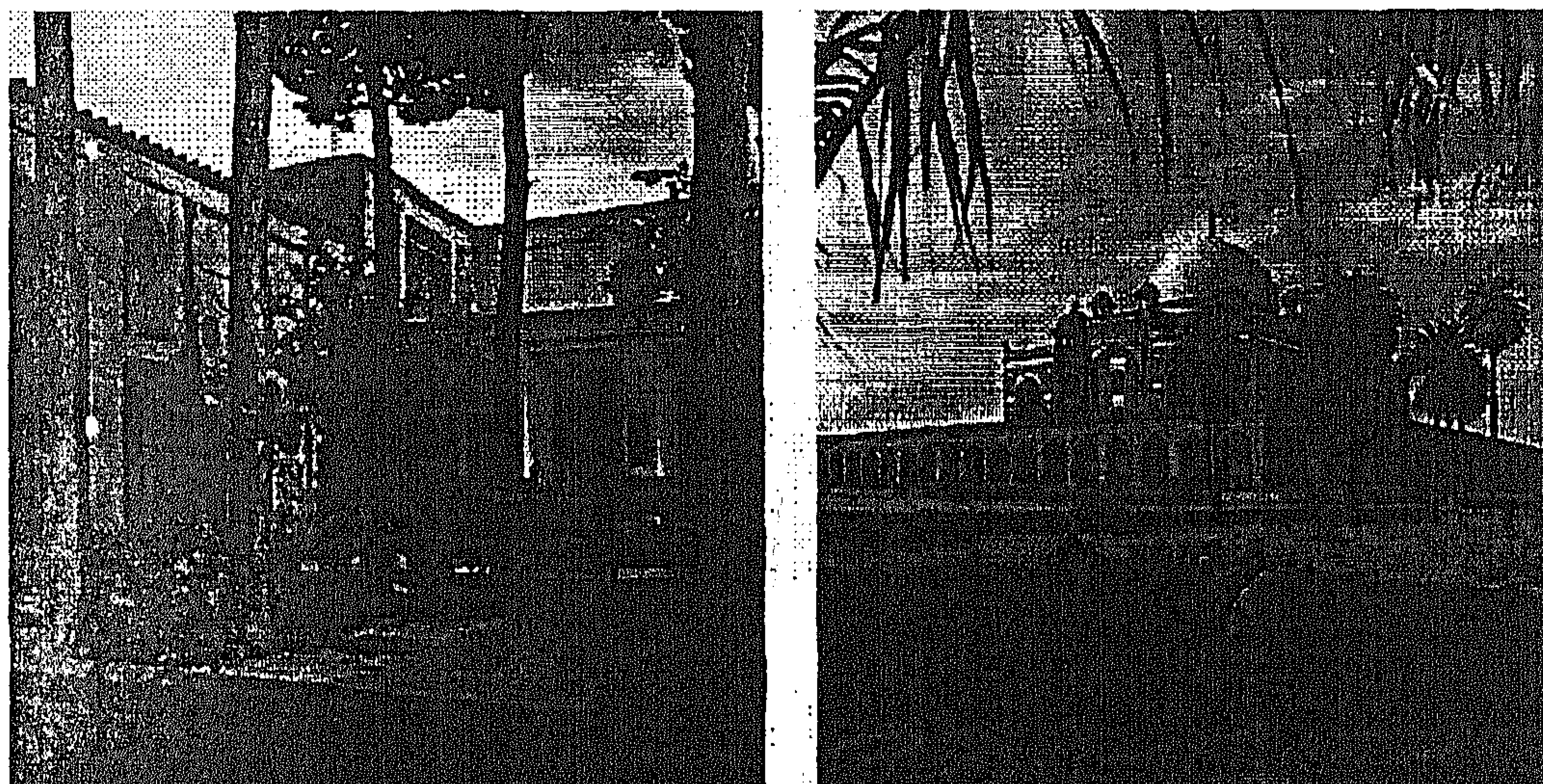
٦١٥ اُرتباط التَشْكيل العام بالتوجه نحو السماء في عِمَارَة المساجد والأضرحة مـن خـلال المـآذن وتكوينات القباب في جامع السلطان أحمد باسطنبول تركيا.

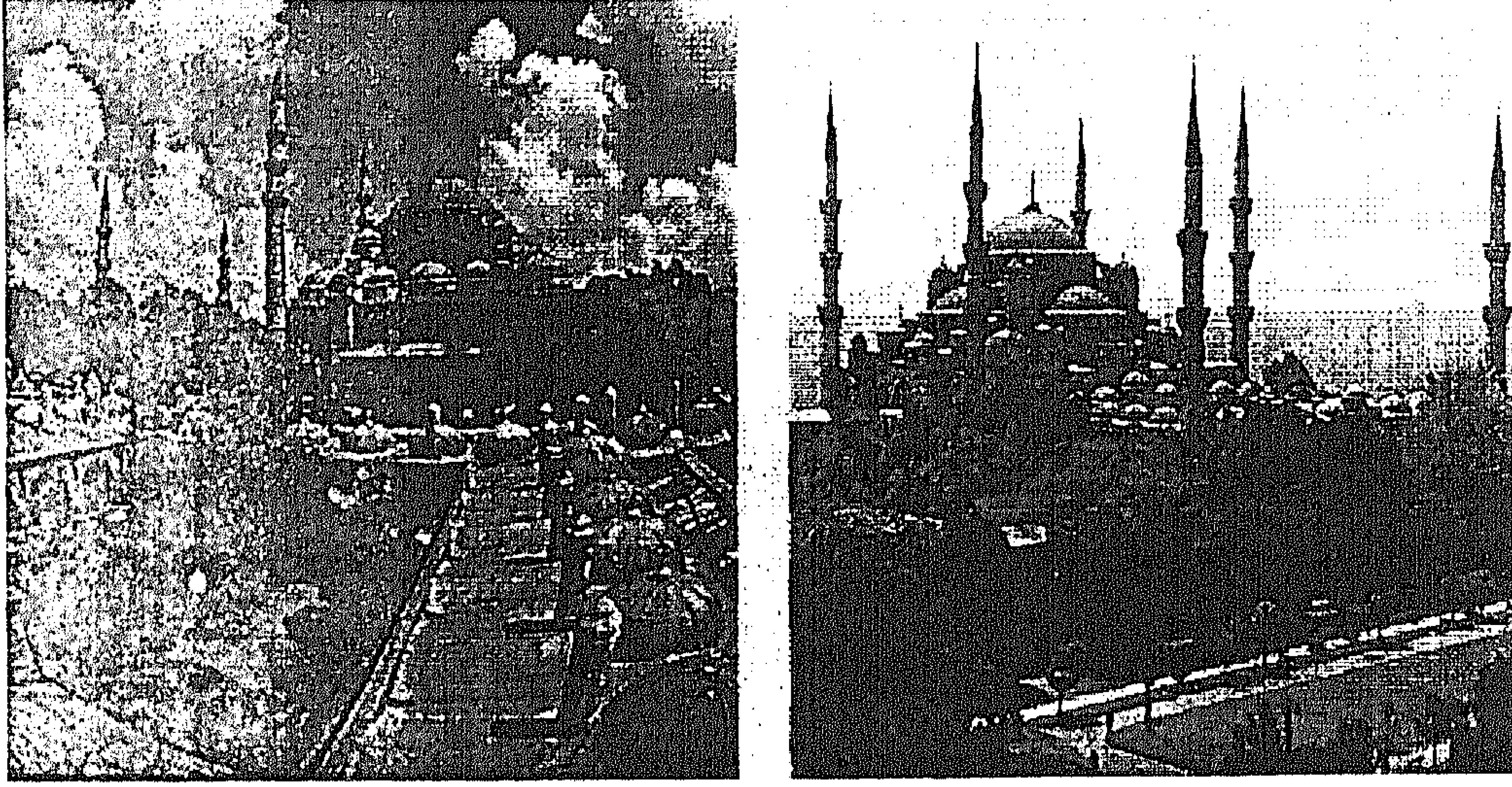
٦١٦ التَعْبير عن الجنة من خلال المياة والعناصر النباتية خلال تَشْكيل الفناء الـداخلي فـي عَمَـائِر أوزبكستان ومساجد اليونان.



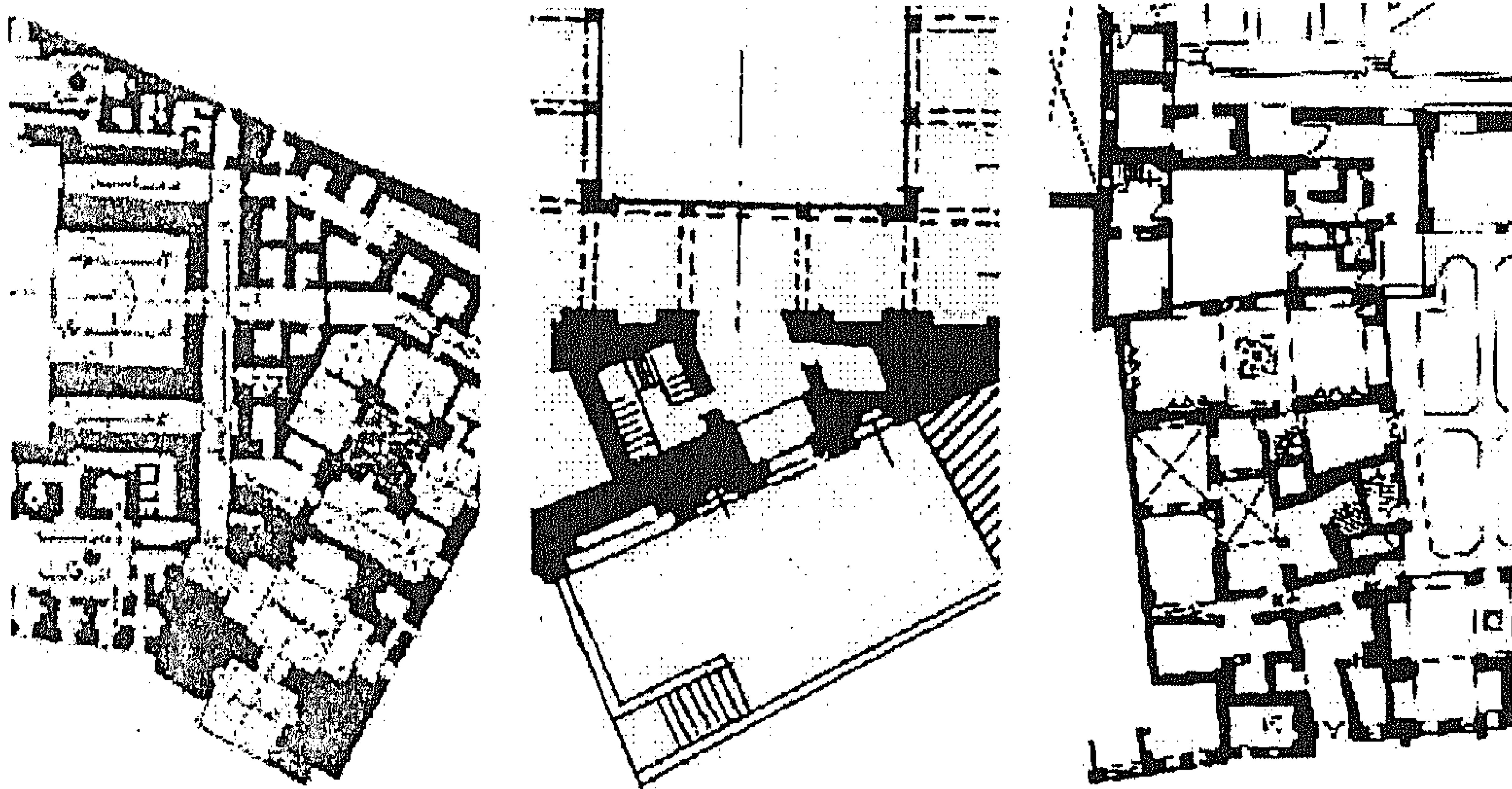
٦١٧ التَعْبير عن الجنة من خلال الأشجار والنخيل خلال تَشْكيل الفناء الداخلي في مسجد ومدرسة أغا بوزورج بإيران، ومسجد مراد الثاني بتركيا.



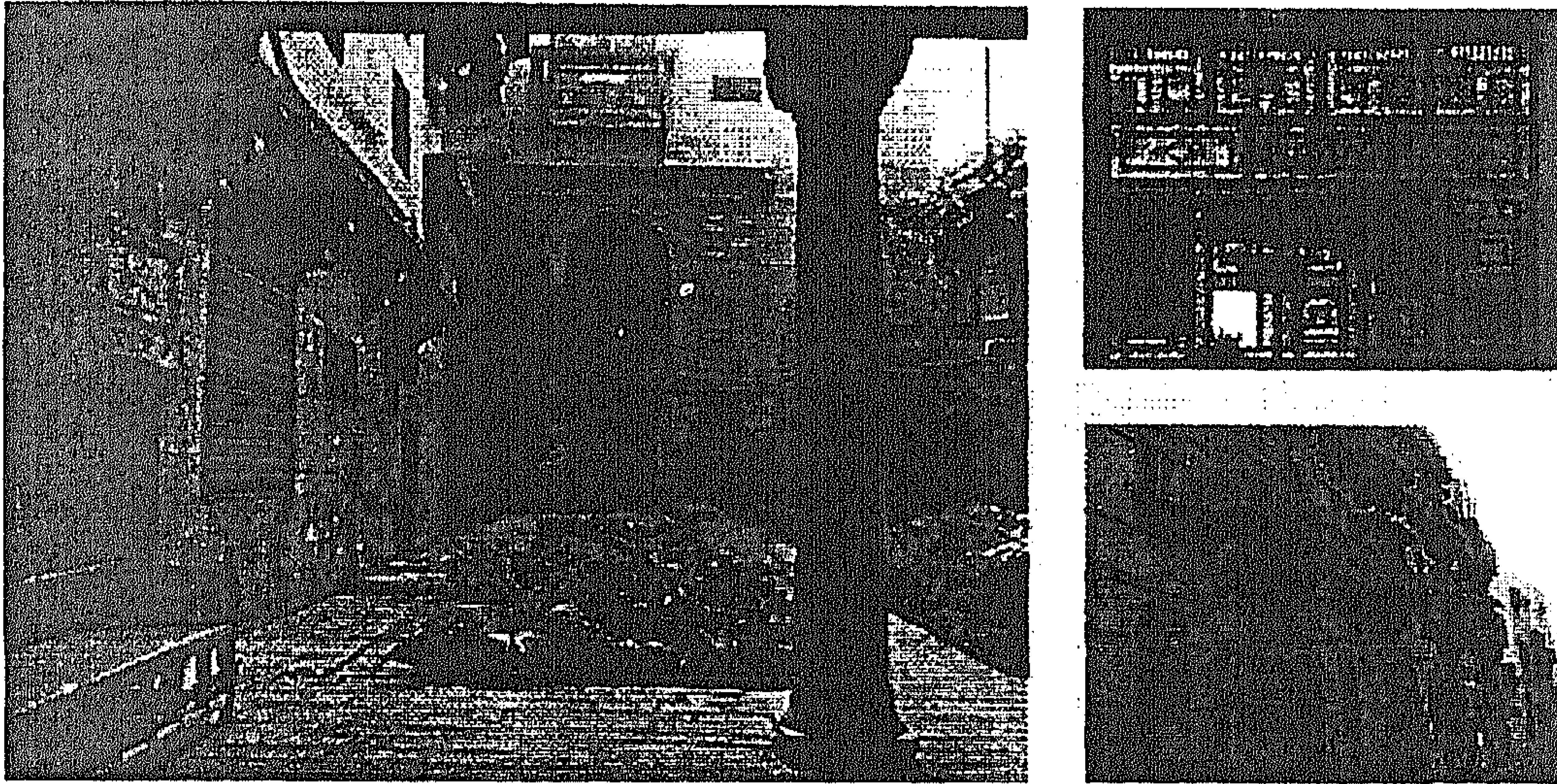
٦١٨ التَعْبير عن الجنة من خلال الأشجار والنخيل خلال الفراغ المحيط بأحد الأضرحة بنيودلهي، وتَشْكيل الفناء الداخلي في أحد منازل أصفهان.



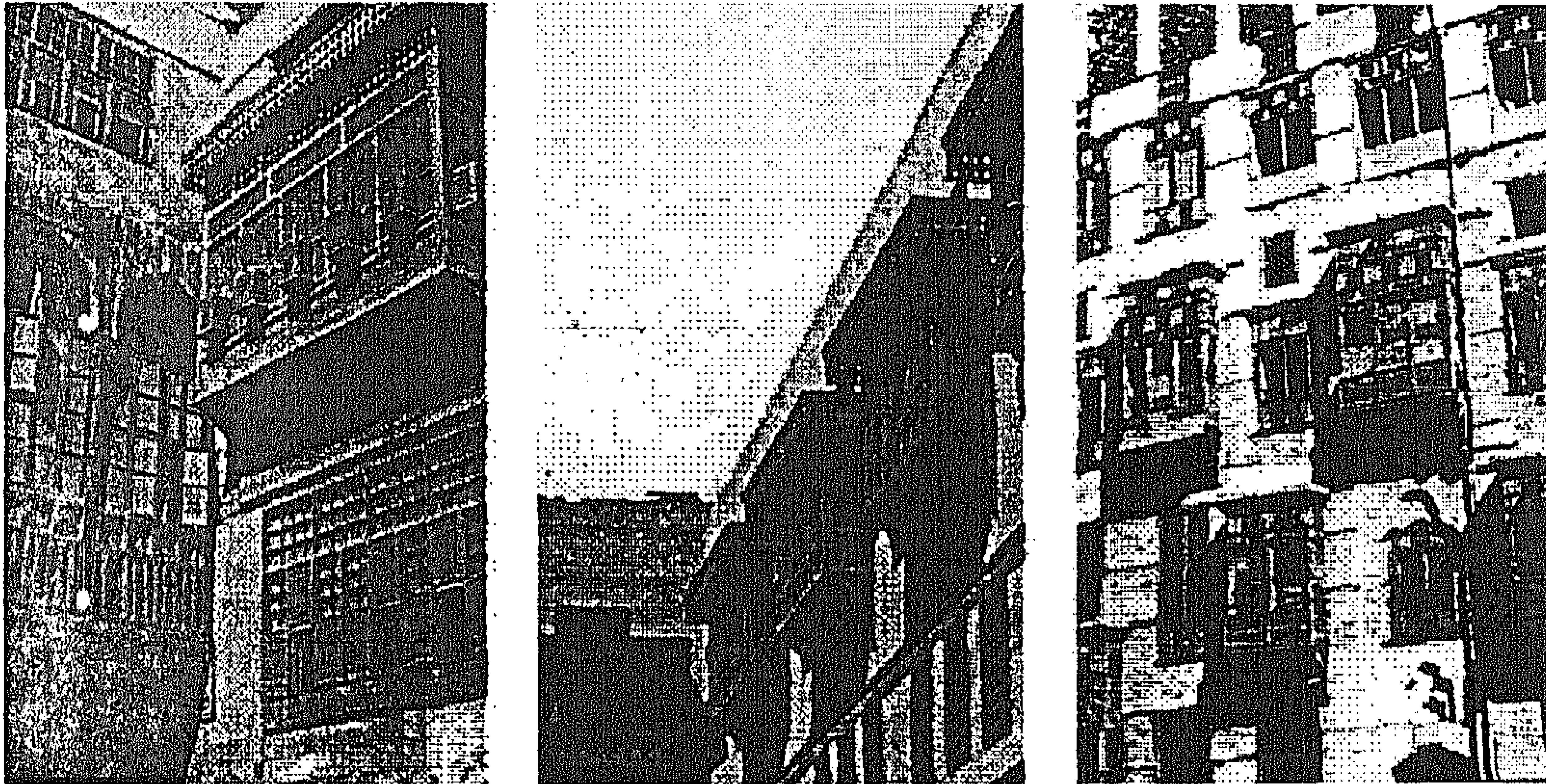
٦١٩ التَعْبير عن الجنة من المناطق المفتوحة بالمدن الإسلاَميَّة بتركيا، وحول المساجد الهامة وداخل أفنيتها.



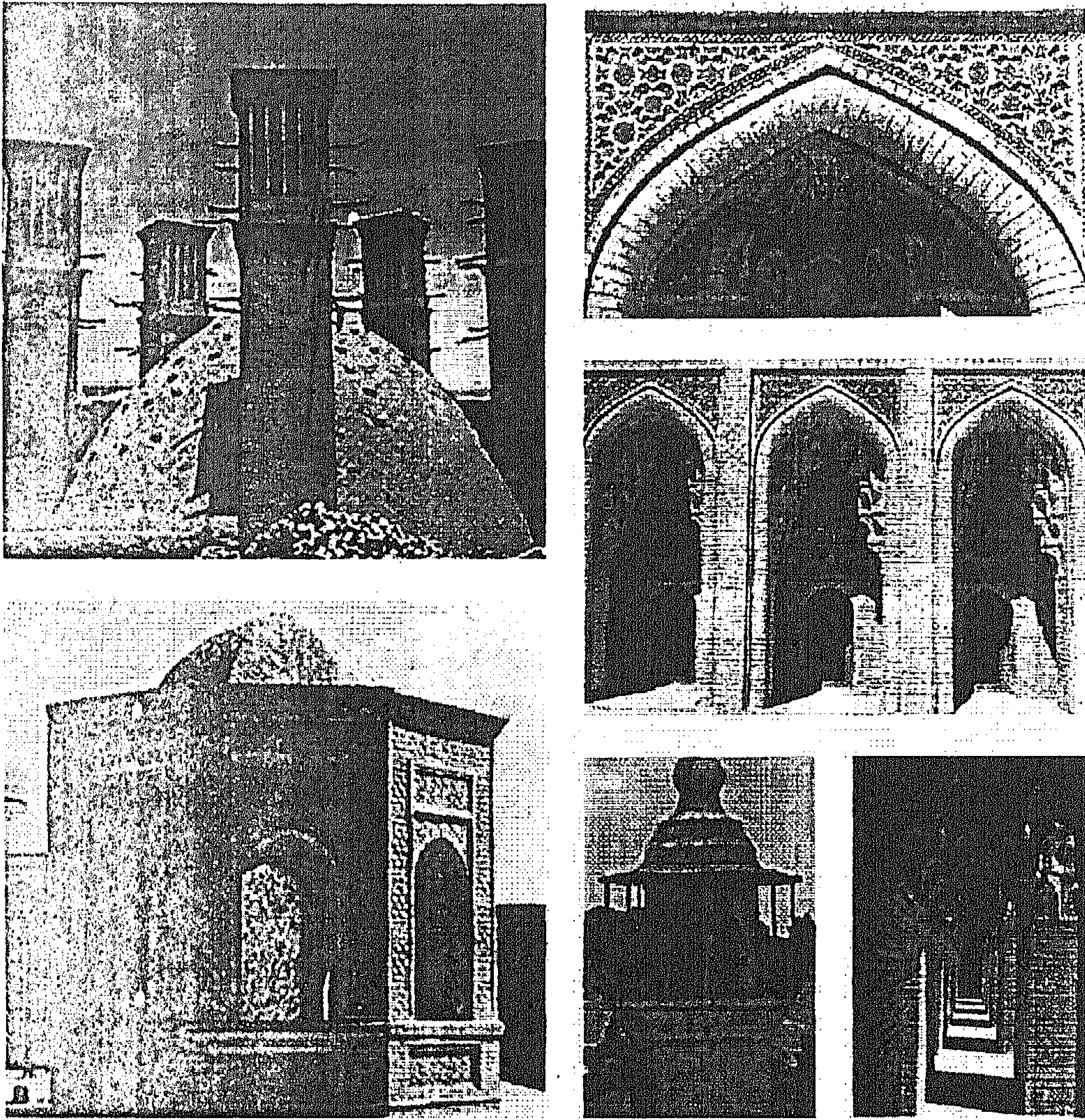
٦٢٠ استعمل المدخل المنكسر في بيوت القاهرة كبيت السحيمي، وفي بعض المساجد بهـا كمـسجد الأقمر، ومسجد السلطان حسن.



٦٢١ نماذج من مشربيات القاهرة وجدة، والفناء الداخلي ببيوت القاهرة الذي يوجه البيت للداخل لتحقيق أعلى درجات الخصوصية.

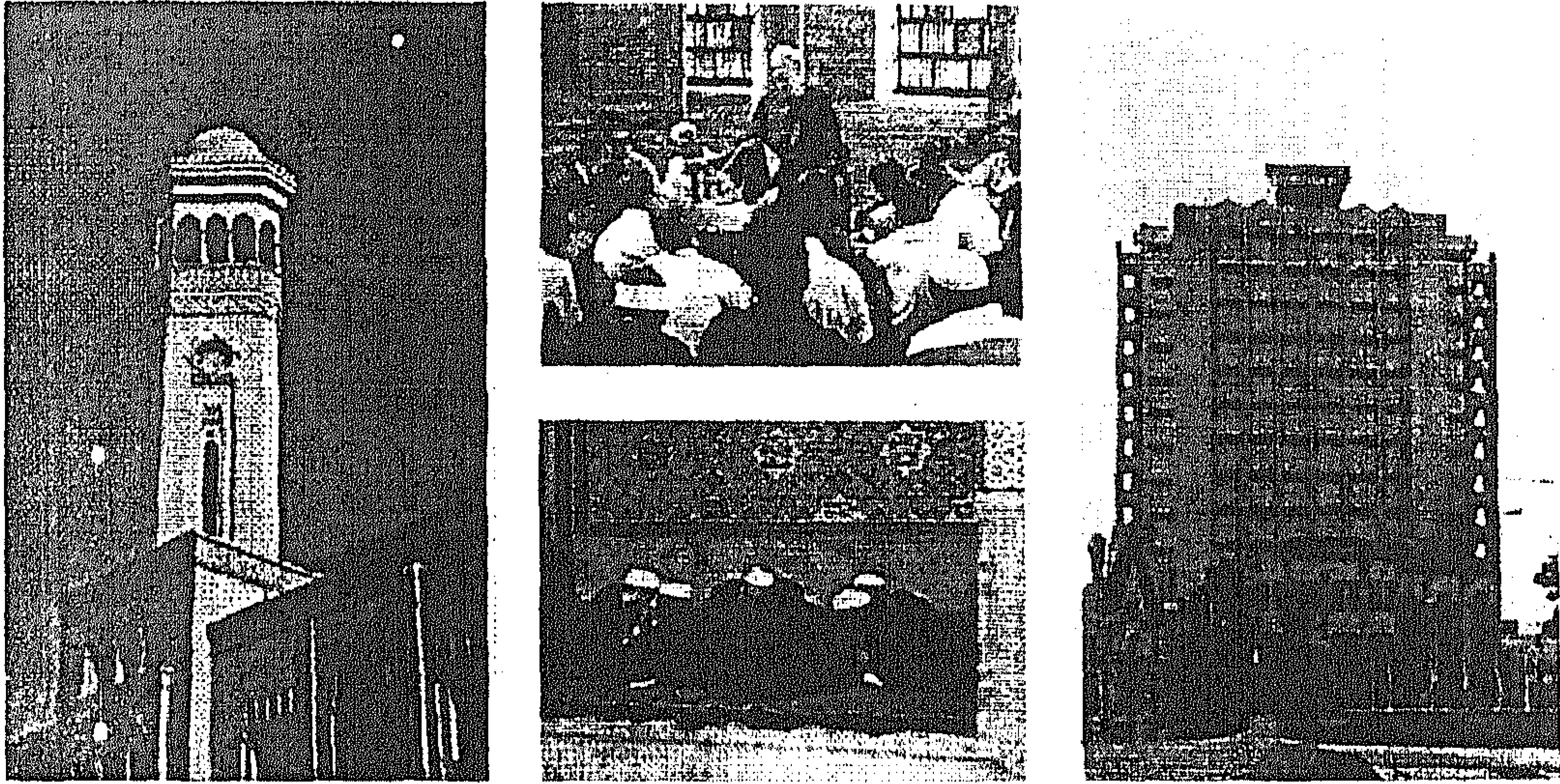


٦٢٢ نماذج من مشربيات بيوت مكة المكرمة، ووكالة الغوري بالقاهرة، وبعض من ببيوت القاهرة، والتي تؤكد أهمية مفهوم الخصوصية في المُجتَمَعَات الإِسلاَميّة.

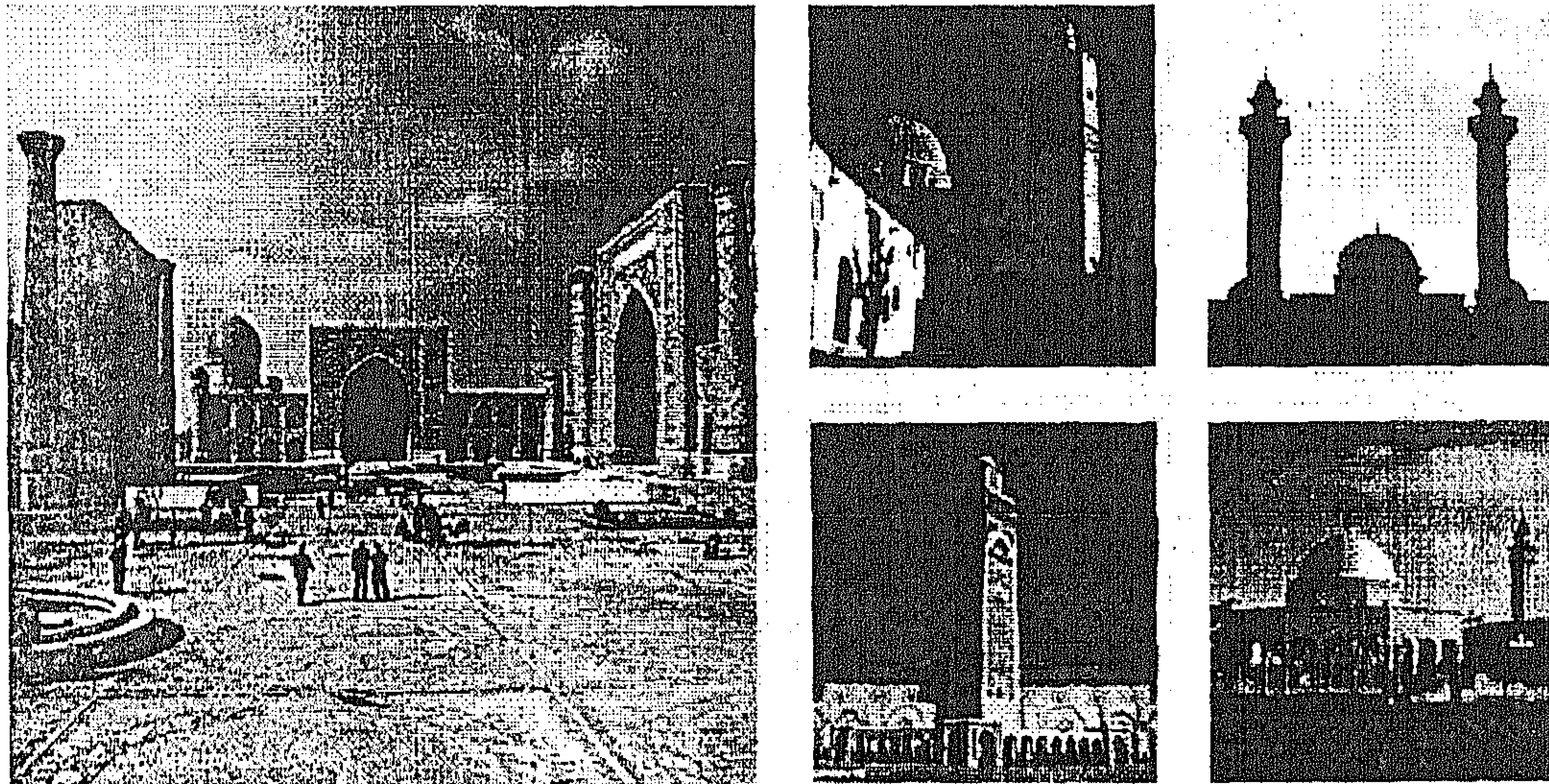


٦٢٣ المصداقية في التَعْبير عن المواد وطبيعة الإنشاء. نماذج من العصر العباسي ببغداد بـــالعراق، مسجد كاليان بأوزبكستان[١]، أبراج الهواء بإيران.

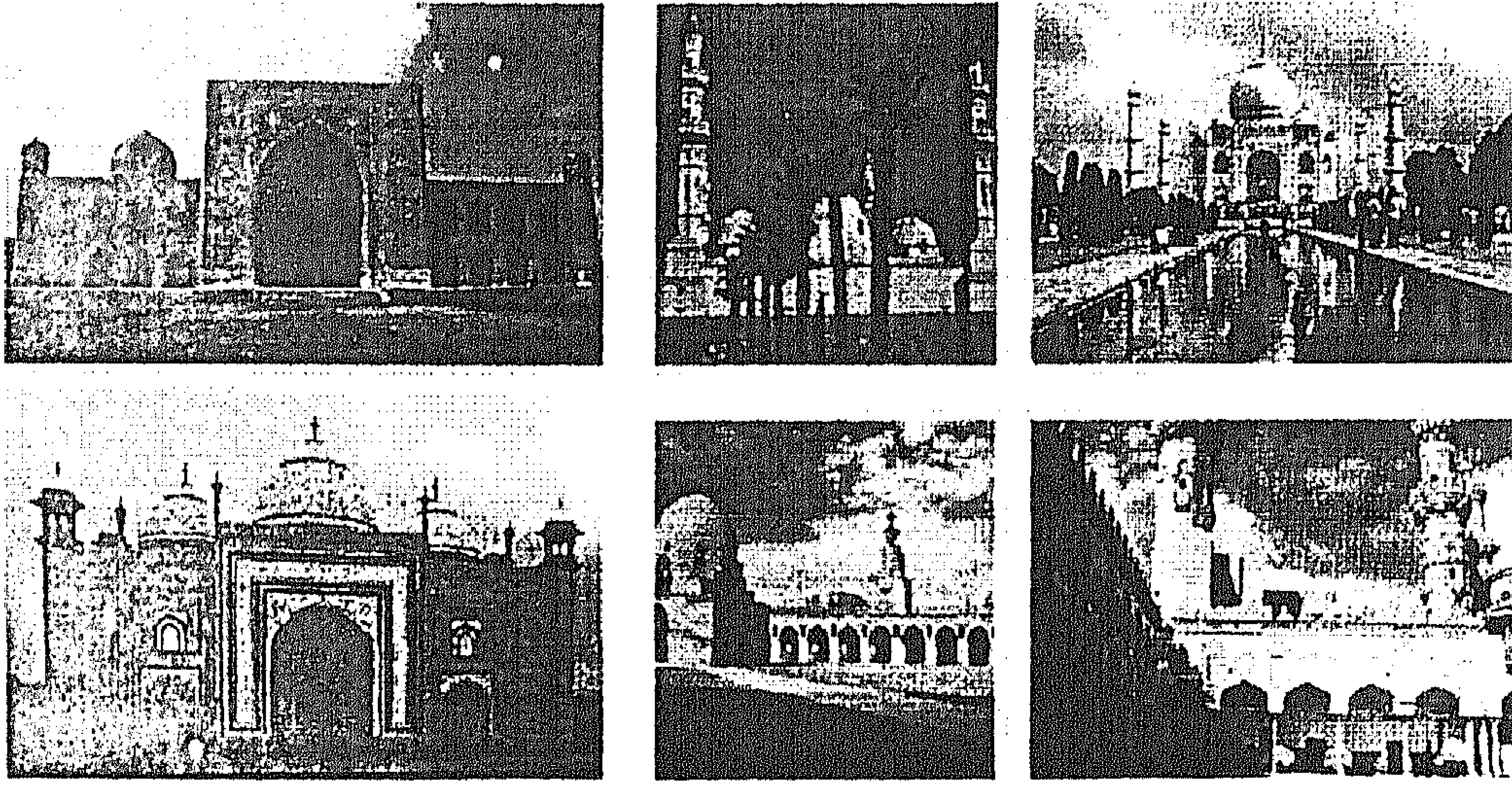
[١] Korbendau, Yves: l'architecture sacree de l'islam, 1997, p241, 242, 351.



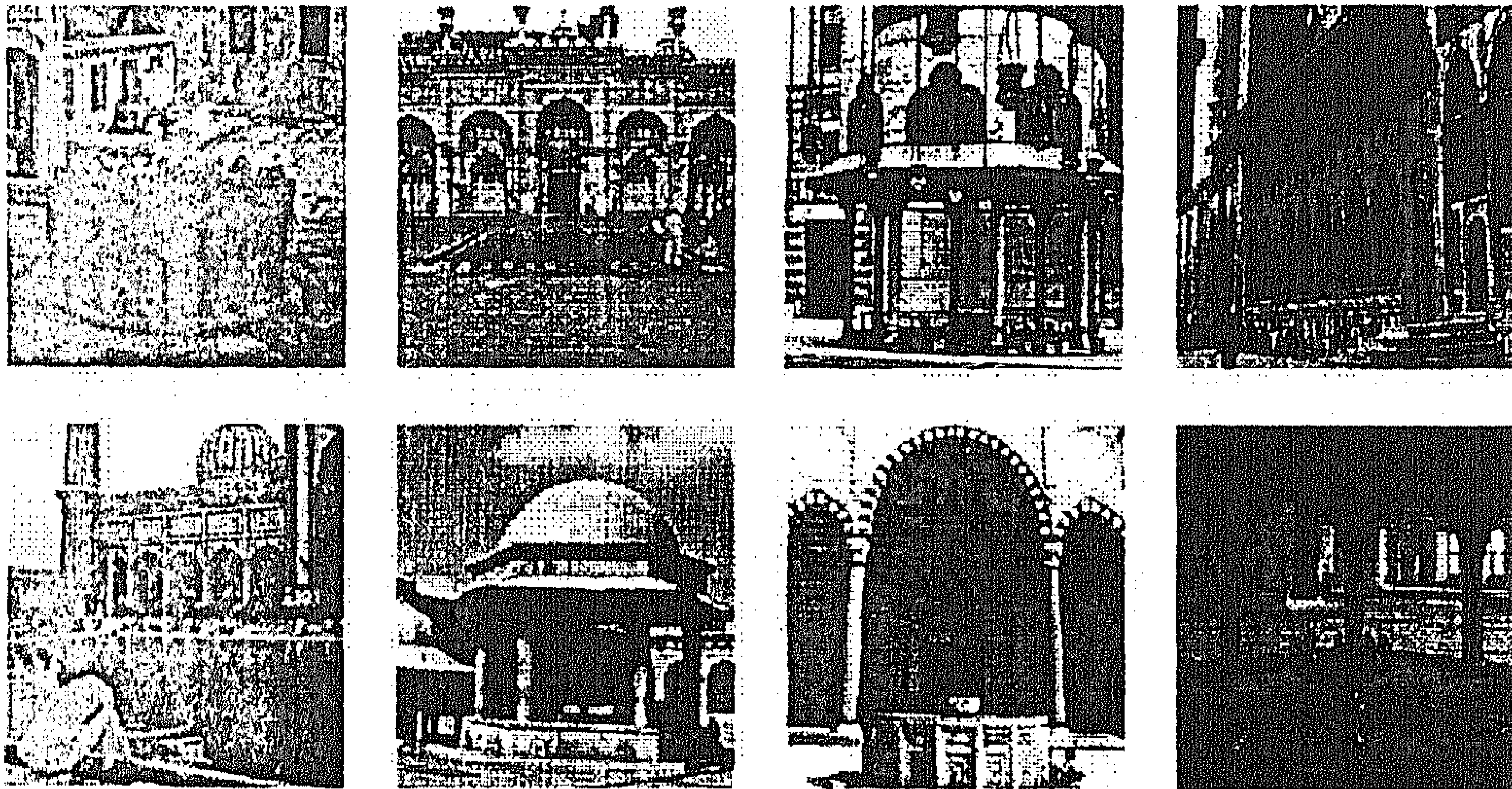
٦٢٤ مباني جامعة الأزهر، حيث تطور المسجد من مجرد الدور العبادي إلى أن أصبح جامعة متكاملة بالقاهرة، التدارس بمدرسة الشاه بأصفهان بإيران.



٦٢٥ التوازن في التَشْكيل المِعْمَاري للساحة الرئيسية لمصلية برجوبية وفناء جامع سيدي بو مخلوف بتونس، وساحة مسجد الحسن الثاني بالمغرب، وساحة قصر رغستان بأوزبكستان.



٦٢٦ التوازن في التَشْكيل المِعْمَاري للساحة الرئيسية لضريح تاج محل بالهنـــد، وكتلـــة مـــسجدقباء بالسعودية، وساحة مدرسة تيليا كاري بسمرقند بأوزبكستان، وصحن الجامع الأزهر بالقـــاهرة، وصحن مسجد أحمد بن طولون بالقاهرة، وساحة مسجد داجاوابه بالهند.



٦٢٧ تميز موضع الميضأة بالمسجد بين الجدار الخارجي والصحن الرئيسي وساحة المدخل، كما في مسجد السلطان حسن بالقاهرة، ومسجد مهابات خان بباكستان، والجامع الكبير بسوريا ومـــسجد سليمية دجامي بتركيا.

الجزء الثاني: لوحة عرض صور ورسومات الأعمال المعمارية موضوع الدراسة، وهي مقسمة إلى أقسام أفقية بعدد الأعمال المعمارية المطروحة للتقييم، وتحتوي على ثلاثة أجزاء رأسية هي "التشكيل العام، التشكيلات الجزئية، المفردات التشكيلية"، كل منها مقسَّم إلى عدة فئات أصغر تعبر عن خصائص التشكيل السابق عرضها، وذلك على حسب نوعية الأعمال المطروحة للتقييم، وكما هو موضح بالصورة المرفقة.

مجموعة صور التشكيل العام

مجموعة صور التشكيلات الجزئية

مجموعة صور المفردات التشكيلية

1. مسجد الملك فيصل
إسلام أباد
باكستان

2. مسجد الساحل
جدة
السعودية

3. مسجد الغدير
طهران
إيران

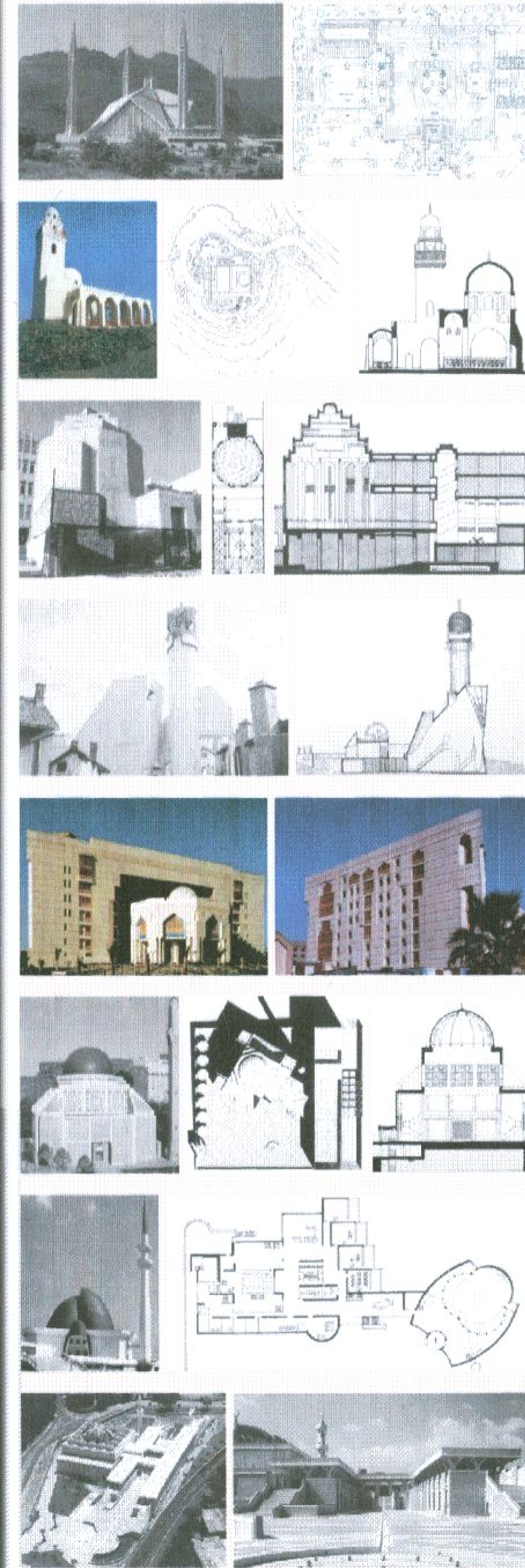
4. مسجد شريف الدين
فيسوكو
البوسنة

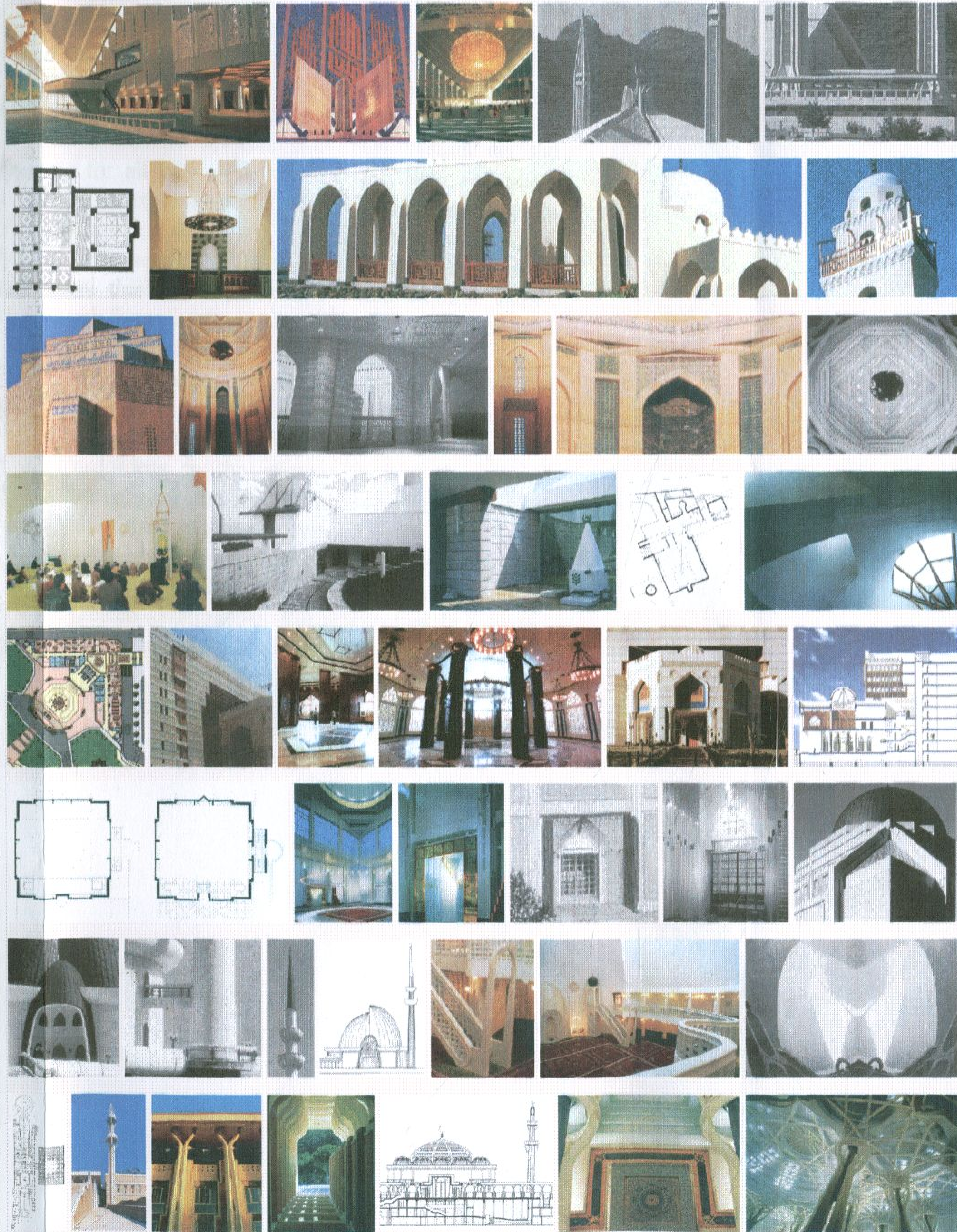
5. مبنى مشيخة الأزهر
القاهرة
مصر

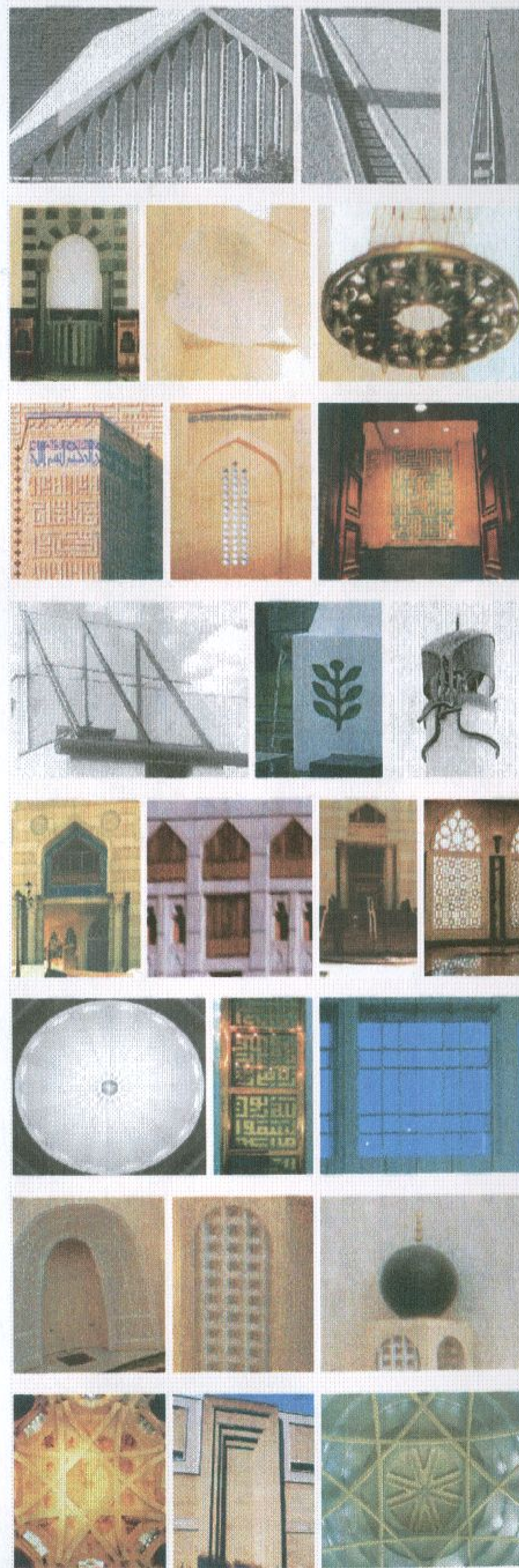
6. المركز الثقافي الإسلامي
نيويورك
أمريكا

7. المركز الإسلامي
زغرب
كرواتيا

8. المركز الإسلامي
روما
إيطاليا







٦٢٨ لوحة عرض صور ورسومات الأعمال المعمارية "نطاق الدراسة".

الجزء الثالث: جداول التقييم وفقاً لمعايير التقييم الثلاثة

ويقوم أفراد العينة المحددة بملأ تلك الجداول لكل معيار على حدة حيث يضع درجة تقييم التواصل بالنسبة لكل معيار التي يراها في كل مستوى تشكيلي من عشرة درجات

◊ **المعيار الأول:** وجود الهوية الفِكْرية المميزة للعالم الإسلاَمِي ولاسيما حالياً في عصر العَوْلَمَة والصراعات الغربية الإسلاَميّة، وذلك بتوافر الانعكاس التَشْكِيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

◊ **المعيار الثاني:** وجود البعد المُعَاصِر والتوجه التكنولوجي الغربي الحديث في الفِكْر المِعْمَارِي، وتواجد الانعكاس التَشْكِيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

◊ **المعيار الثالث:** التَعْبِير التشكيلي لمفهوم الثقافة والحضارة والفكر الإسلامي كفكر حي ومستمر وذو صلاحية مع منجزات ومتطلبات العصر الحديث، وذلك من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

	العمل المعماري	مجموعة صور التشكيل العام	مجموعة صور التشكيلات الجزئية	مجموعة صور المفردات التشكيلية
المساجد	مسجد الملك فيصل، إسلام أباد، باكستان			
	مسجد الساحل، جدة، السعودية			
	مسجد الغدير، طهران، إيران			
	مسجد شريف الدين، فيسوكو، البوسنة			
المراكز الإسلامية	مبنى مشيخة الأزهر، القاهرة، مصر			
	المركز الثقافي الإسلامي، نيويورك، أمريكا			
	المركز الإسلامي، زغرب، كرواتيا			
	المركز الإسلامي، روما، إيطاليا			

٦٢٩ جدول تقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية.

الجزء الرابع: ملف إحصائي على برنامج إكسل لحصر النتائج وعرضها بإسلوب بياني دقيق، حيث يقوم المقييم بملأ الملف على البرنامج في الخانات التي تقابل كل صورة من الصور بلوحة عرض الأعمال المعمارية تبعاً لعامل التقييم المأخوذ من جدول القيم بالجزء الأول من المنهج، وذلك بنسب مئوية، ويقوم الملف أتوماتيكيا بعملية حصر النتائج وعرضها بصورة إجمالية لكل المقييمين من خلال تحويلها إلى رسومات بيانية.

الأعمال المعمارية	مجموعة صور التشكيل العام				مجموعة صور التشكيلات الجزئية										مجموعة صور المفردات التشكيلية				
عمل معماري (1)																			حصر تقييم التواصل للعمل المعماري 1
عمل معماري (2)																			حصر تقييم التواصل للعمل المعماري 2
عمل معماري (3)																			حصر تقييم التواصل للعمل المعماري 3
عمل معماري (4)																			حصر تقييم التواصل للعمل المعماري 4
عمل معماري (5)																			حصر تقييم التواصل للعمل المعماري 5
عمل معماري (6)																			حصر تقييم التواصل للعمل المعماري 6
	حصر تقييم التواصل على مستوى المفردات التشكيلية وخلال خصائصها				حصر تقييم التواصل على مستوى التشكيلات الجزئية وخلال خصائصها										حصر تقييم التواصل على مستوى التشكيل العام وخلال خصائصها				

٦٣٠ نموذج لشكل الملف الإحصائي الخاص بحصر النتائج وعرضها لكل الأعمال المعمارية المطروحة، ولكل المعايير، منفردة أو مجمعة.

٦-٩ نتائج تحليل البيانات الخاصة بتقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للمباني المعاصرة والتوجهات المستقبلية بالمجتمعات الإسلامية

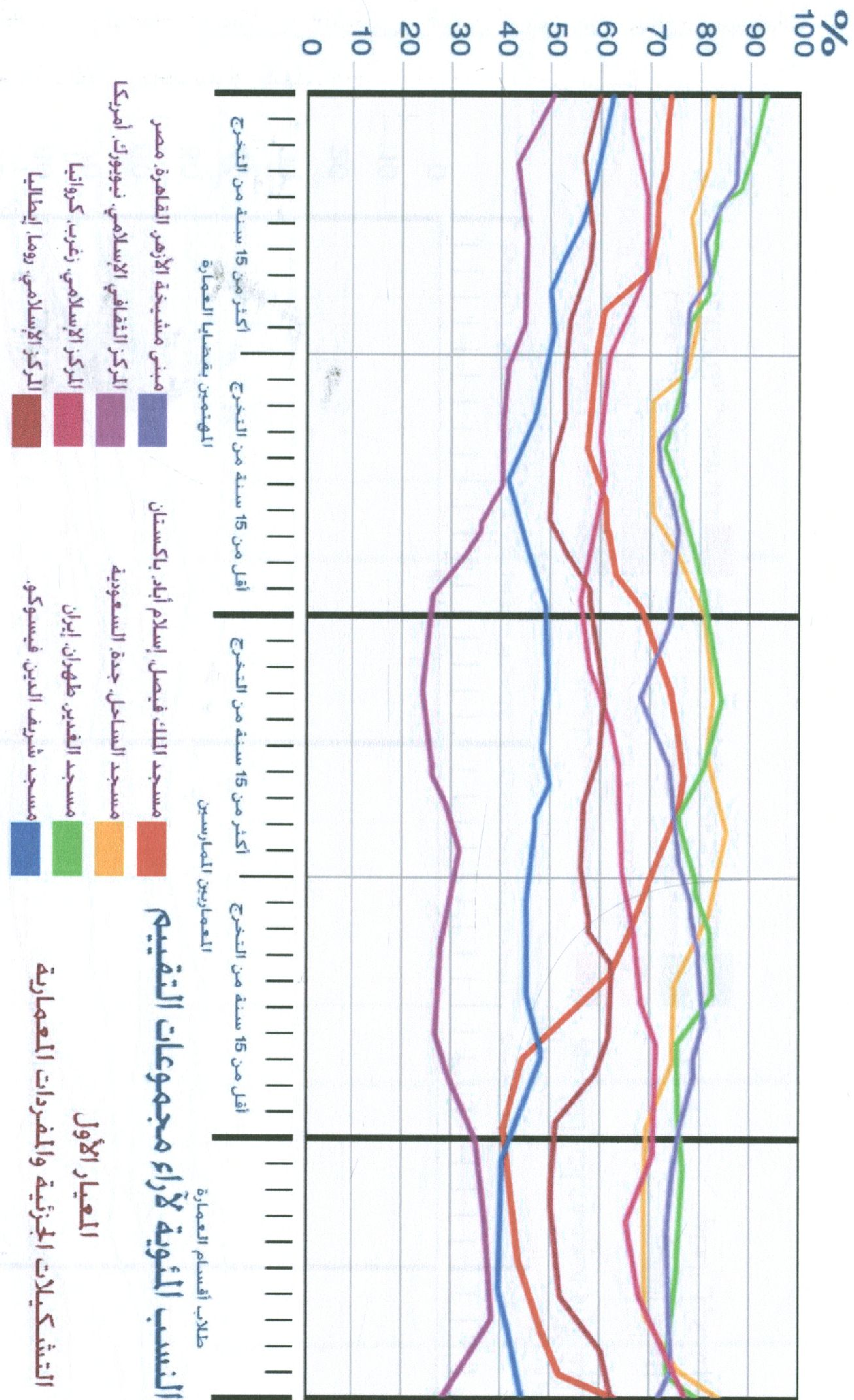
تم من خلال الملف الإحصائي تقييم رؤى التواصل الفكري من خلال مجموعة الأعمال المعمارية المطروحة بالمنهج، وذلك من خلال الثلاثة معايير التقييمية، وبتدوين آراء مجموعات التقييم أمكن عرضها على صورة رسومات بيانية توضح تقييم الأعمال المعمارية من خلال الثلاثة معايير المطروحة لتقييم التواصل، وعلى مستويات التشكيل الثلاثة، بحيث يمكن الوقوف على مستوى التواصل لكل عمل معماري ولكل مستوى من مستويات التشكيل، وبحيث يمكن الوقوف على ما يجب أداءه لرفع مستوى التواصل وتحسينه نوعياً تبعاً لمعايير التقييم المطروحة، وفيما يلي عرض لآراء مجموعات التقييم لتقييم التواصل من خلال كل معيار وعلى مستويين من التشكيل هما:

- التشكيل العام
- التشكيلات الجزئية والمفردات التشكيلية: حيث تقارب تقييم المفردات مع تقييم التشكيلات الجزئية مقارنةً بالتشكيل العام الذي تباين معهما

وفيما يلي عرض للرسومات البيانية التي تعبر عن آراء مجموعات التقييم:

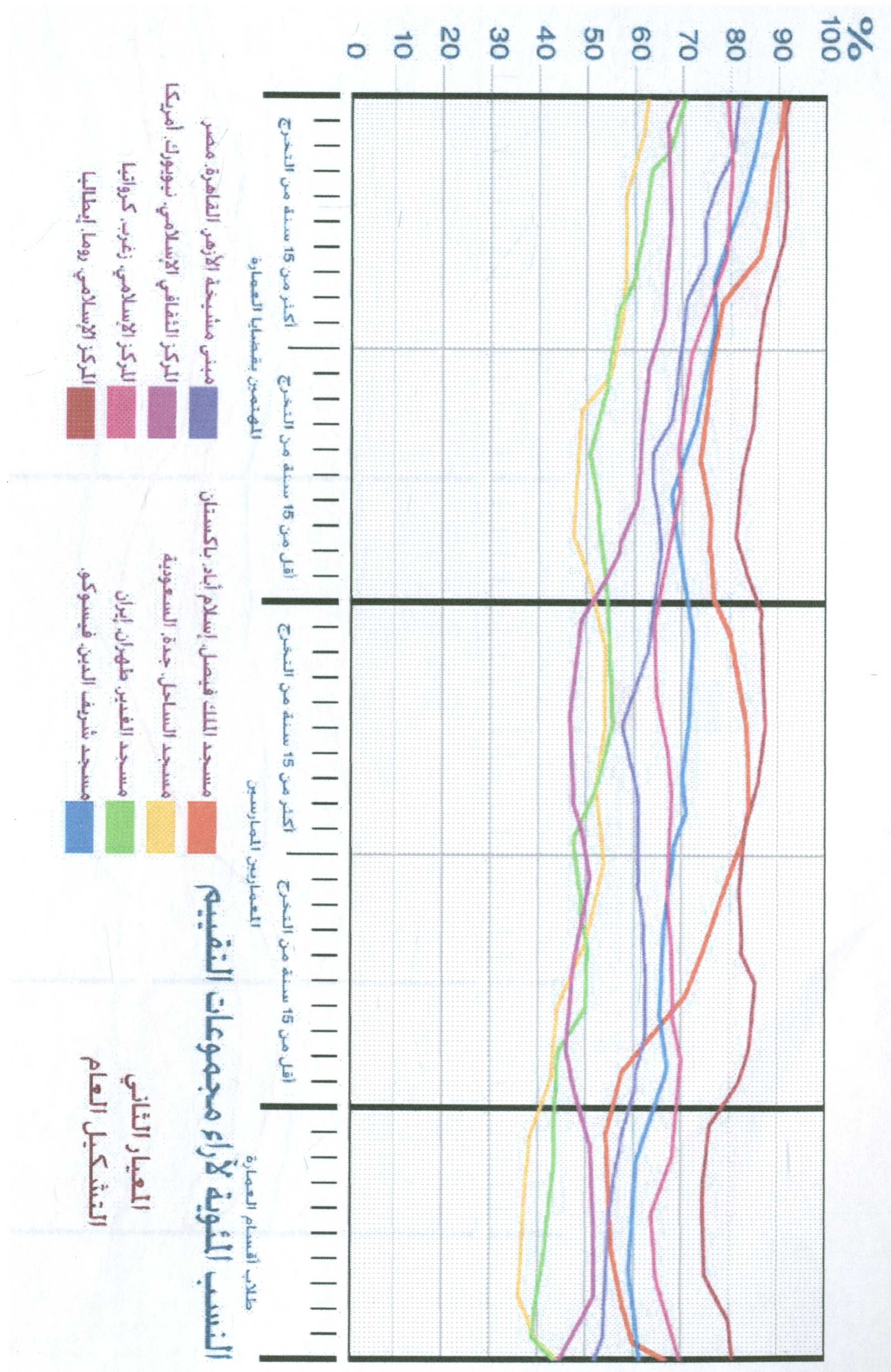
▪ المعيار الأول: وجود الهوية الفِكْرية المميزة للعالم الإِسلاَمِي ولاسيما حالياً في عصر العَوْلَمَة والصراعات الغربية الإِسلاَميَّة، وذلك بتوافر الانعكاس التَشْكيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

٦٣١ رسم بياني يوضح توزيع آراء مجموعات التقييم تجاه المعيار الأول وعلى مستوى التشكيل العام.

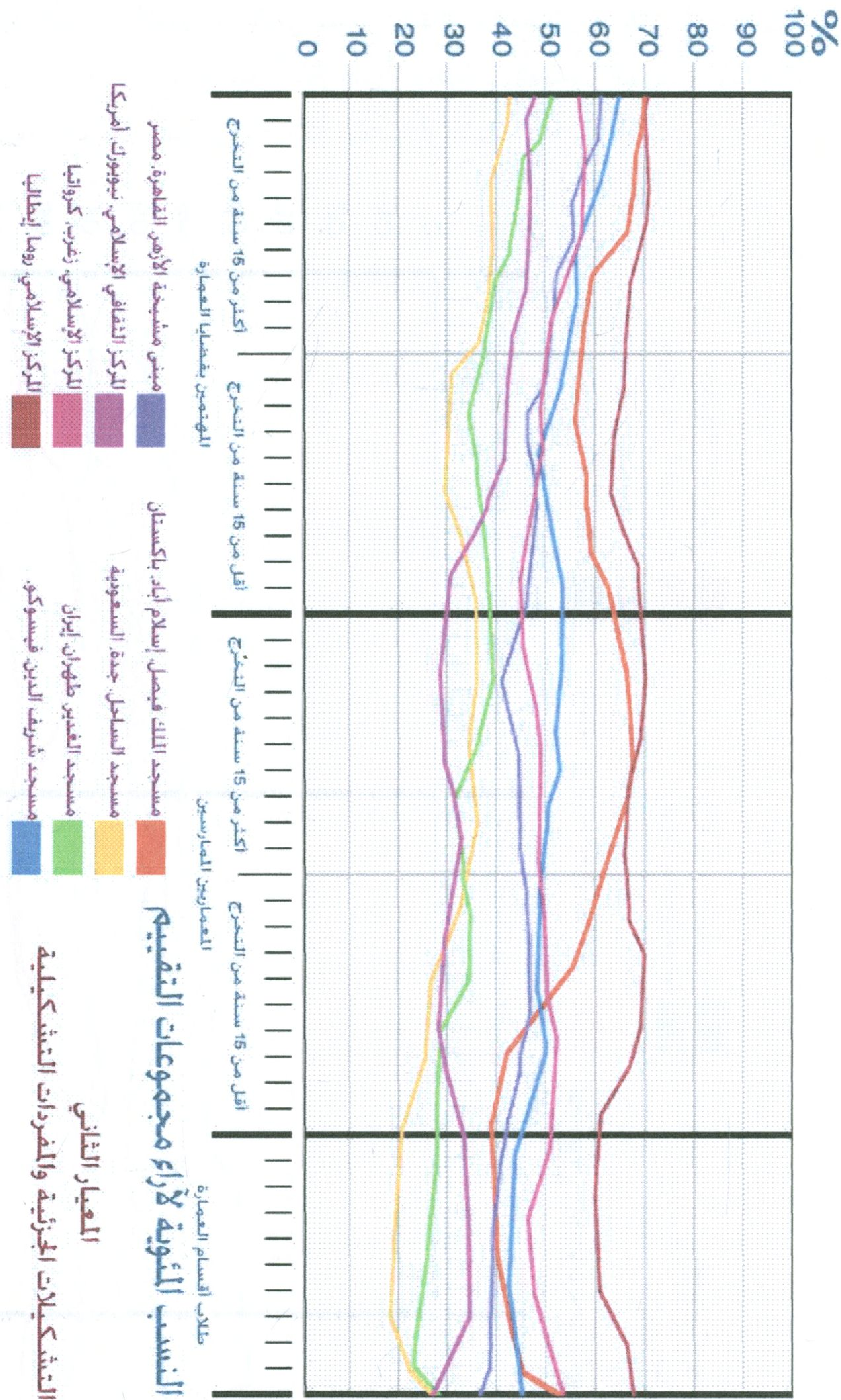


٦٣٢ رسم بياني يوضح توزيع آراء مجموعات التقييم تجاه المعيار الأول وعلى مستوى التشكيلات الجزئية والمفردات المعمارية.

- المعيار الثاني: وجود البعد المُعَاصِر والتوجه التكنولوجي الغربي الحديث في الفِكْر المِعْمَارِي، وتواجد الانعكاس التَشْكِيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.



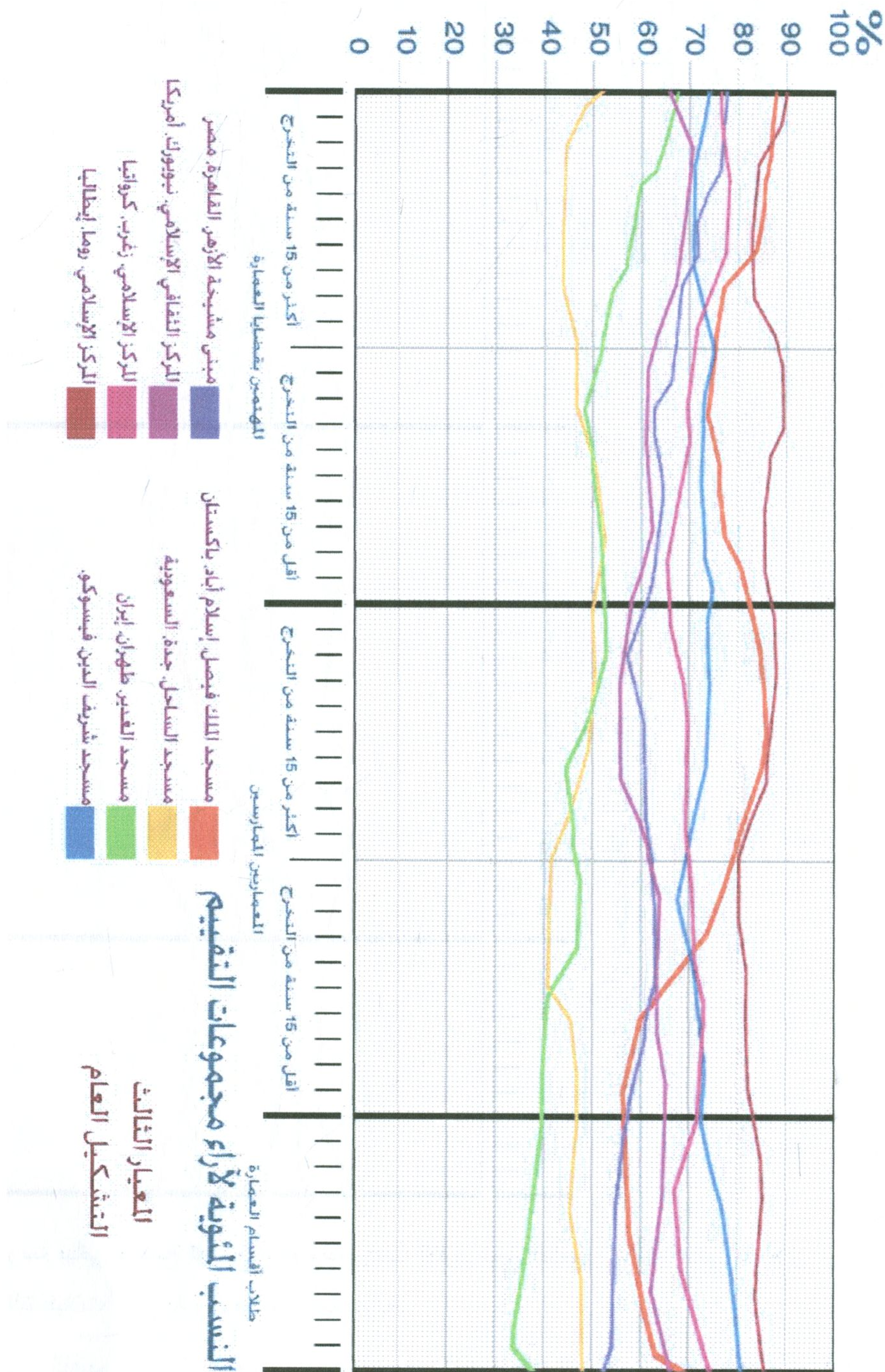
٦٣٣ رسم بياني يوضح توزيع آراء مجموعات التقييم تجاه المعيار الثاني وعلى مستوى التشكيل العام.



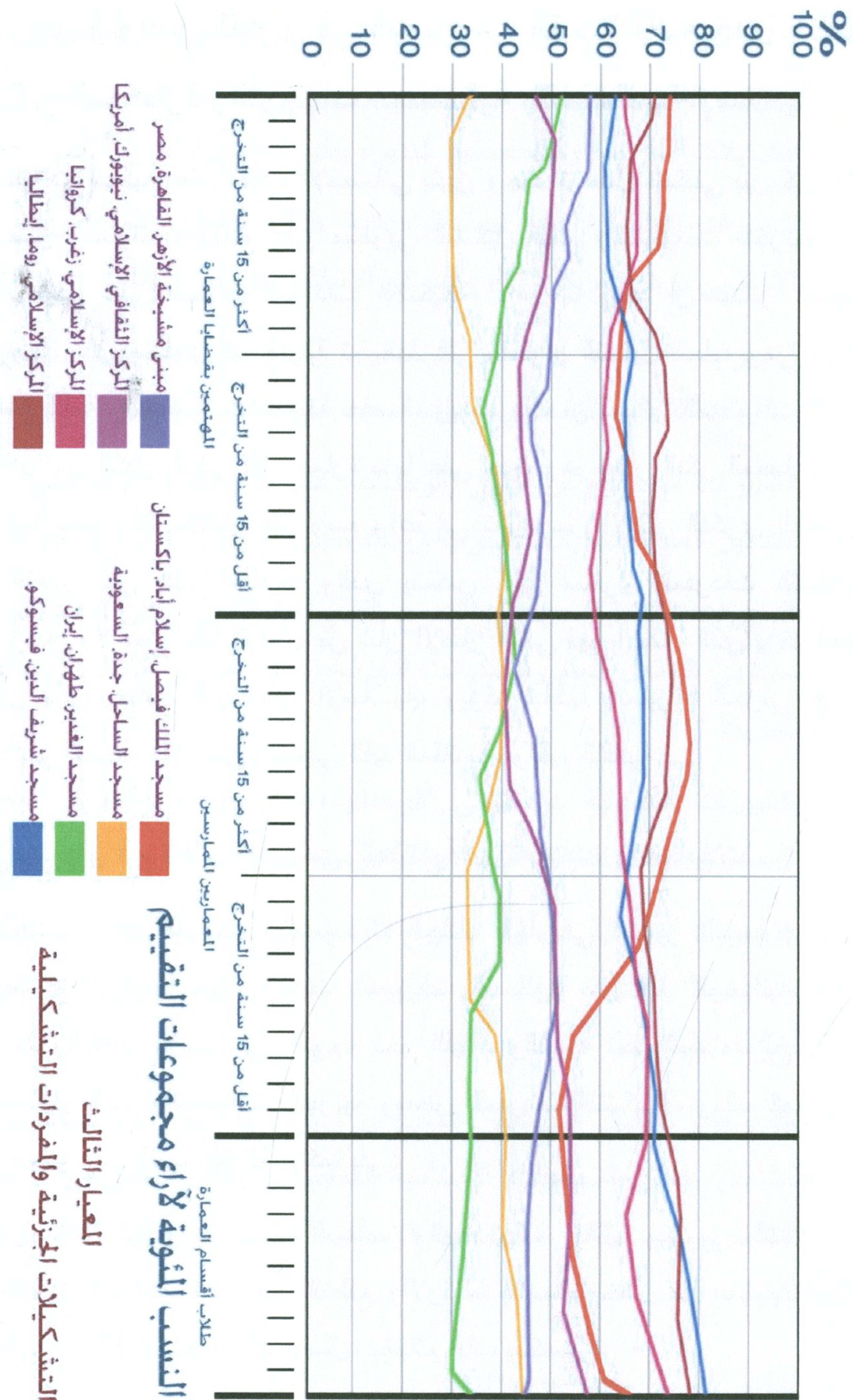
٦٣٤ رسم بياني يوضح توزيع آراء مجموعات التقييم تجاه المعيار الثاني وعلى مستوى التشكيلات الجزئية والمفردات المعمارية.

ويلاحظ من التقييم السابق انخفاض تقييم المعيار الثاني عن المعيار الأول، بما يؤكد أن تطلعات مجموعات التقييم لتحقيق رؤية معمارية متطورة لم تتحقق بالمقارنة بالرؤى الغربية، وهذا يعني أن الفكر المعماري الإسلامي يحتاج إلى مزيد من التحديث، لتحقيق التواجد المنشود في عصر العولمة.

- المعيار الثالث: التَعْبِير التشكيلي لمفهوم الثقافة والحضارة والفكر الإسلامي كفكر حي ومستمر وذو صلاحية مع منجزات ومتطلبات العصر الحديث، وذلك من خلال مستويات التَشْكِيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.



٦٣٥ رسم بياني يوضح توزيع آراء مجموعات التقييم تجاه المعيار الثالث وعلى مستوى التشكيل العام.



٦٣٦ رسم بياني يوضح توزيع آراء مجموعات التقييم تجاه المعيار الثالث وعلى مستوى التشكيلات الجزئية والمفردات المعمارية.

٦-١٠ تقييم رؤى التواصل الفكري في التعبير عن القيم الثقافية خلال التشكيل المعماري للمباني المعاصرة والتوجهات المستقبلية بالمجتمعات الإسلامية

من خلال التحليلات البيانية على الملف الإحصائي يتبين وجود تواصل تشكيلي بين كل الأعمال المعمارية موضوع الدراسة، وذلك على مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية. ويتأكد وجود تباين تشكيلي على مستوى المفردات التشكيلية، وهو ما يؤكد أن عمائر المجتمعات الإسلامية تتواصل على مستوى قيم فكرية تجمعها على مستوى التشكيل العام، وهي قيم الفكر الإسلامي بصفةٍ عامة والعقائدية منه بصفة خاصة، ويؤكد ذلك أن لعمائر المجتمعات الإسلامية إطاراً فكرياً أكبر من الكيان الذاتي لكل عمارة منها على حدة، وهو إطار الفكر المعماري لعمائر المجتمعات الإسلامية، وهذا الإطار هو أوسع وأعمّ في تأثيره من الإطار الفكري الخاص بكل عمارة وهو التعبير عن القيم الثقافية، والذي ينعكس على مستوى المفردات التشكيلية ثم التشكيلات الجزئية، ولا يعني هذا الإقلال من شأن الإطار الثاني فهو الإطار الذي يؤكد استقلالية كل عمارة عن باقي عمائر المجتمعات الإسلامية، ويؤكد تباينها وتمايزها الجزئي عن باقي العمائر. وفيما يلي تفصيل ذلك على مستويي القيم العقائدية، والقيم الثقافية.

٦-١٠-١ على مستوى قِيَم الفكر الإسلامي "العقائدية، والعبادات، والمعاملات"

مثَّلت القيم العقائدية وقيم العبادات والمعاملات الجانب الهام في التعبير المعماري للأعمال المعمارية موضوع الدراسة، حيث ظهرت التعبيرات المعمارية عن قيم "الوحدانية، الارتباط بالسماء، الترابط والتكافل الاجتماعي، التوجه نحو القبلة، والتوجه نحو السماء، إلخ..." معبراً عنها خلال التشكيل العام والتشكيلات الجزئية وبعض المفردات التشكيلية، وذلك كما جاء من تحليلات آراء مجموعات التقييم الثلاثة، وكما يلي:

- التعبيرات التشكيلية عن قيم "الدعاء، والوحدانية"، خلال مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية، وعن قيم "التطلع والارتباط بالسماء" خلال كل مستويات التشكيل المعماري، وذلك لمسجد الملك فيصل، بإسلام أباد، بباكستان.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "التدرج القيمي الإسلامي، والنورانية"، خلال مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية، وعن قيمة الوحدانية خلال كل مستويات التشكيل المعماري، وذلك لمسجد الغدير، بطهران، بإيران.
- التعبيرات التشكيلية عن قيمة الوحدانية خلال التشكيل العام، وذلك لمسجد الساحل، بجدة، بالسعودية.

- التعبيرات التشكيلية عن قيم "التدرج القيمي الإسلامي، والوحدانية"، خلال مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية، وعن قيمتي "التوجه للقبلة، وللسماء" خلال مستوى التشكيلات الجزئية، وذلك لمسجد الغدير، بطهران، بإيران.
- التعبيرات التشكيلية عن قيمة الوحدانية خلال التشكيل العام، وذلك وذلك للمركز الإسلامي بزغرب، بكرواتيا، وللمركز الإسلامي بروما، بإيطاليا.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "الوحدانية، والنورانية، والارتباط بالسماء"، خلال كل مستويات التشكيل المعماري، وذلك لمسجد شريف الدين، بفيسوكو، بالبوسنة.
- التعبيرات التشكيلية عن قيمتي "الوحدانية، الترابط والتكافل الاجتماعي"، خلال مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية، وذلك لمبنى مشيخة الأزهر، بالقاهرة، بمصر.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "التدرج القيمي الإسلامي، والنورانية، والوحدانية"، خلال مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية، وذلك للمركز الثقافي الإسلامي بنيويورك، بأمريكا.
- التعبيرات التشكيلية عن قيمتي "الوحدانية، والنورانية"، خلال كل مستويات التشكيل المعماري، وذلك للمركز الإسلامي بزغرب، بكرواتيا.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "التدرج القيمي الإسلامي، والنورانية، والوحدانية، والتوجه والارتباط بالسماء"، خلال كل مستويات التشكيل المعماري، وذلك للمركز الإسلامي بروما، بإيطاليا.

ويؤكد ذلك وجود تواصل في الفكر المعماري في التعبير عن القيم العقائدية وقيم العبادات والمعاملات بين عمائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ويشير أيضاً إلى أن جوهر الارتباط الفكري المعماري بين عمائر المجتمعات الإسلامية هو جوهر فكري عقائدي أكثر من كونه ارتباطاً تشكيلياً.

٦-١٠-٢ على مستوى القِيَم الثَّقَافِيَّة

مثّلت القيم الثقافية الجانب الثاني والمُمَيِّز في التعبير المعماري للأعمال المعمارية موضوع الدراسة، حيث ظهرت التعبيرات المعمارية عن القيم الثقافية الخاصة بكل مجتمع معبراً عنها خلال المفردات التشكيلية تليها التشكيلات الجزئية، وهو ما يؤكد تمايز العمائر الإسلامية جزئياً عن بعضها البعض، ويؤكد أن هناك قيماً تعلو تلك القيم الثقافية الخاصة بكل مجتمع وهي القيم العقائدية، حتى وإن صارت القيم العقائدية ضمن القيم الثقافية كجزء

لا يتجزأ من ثقافة المجتمع فإنه يظل التعبير المعماري عن القيم العقائدية مُمَيَّزاً بموضعه من التشكيل المعماري عن موضع التعبير عن القيم الثقافية، ولا يقلل ذلك من شأن التعبير عن القيم الثقافية فلكل منهما دوره في العملية التشكيلية. وهناك ظهور لتعبيرات تشكيلية عن بعض القيم الثقافية المستحدثة كالانسيابية والمرونة والحركية والتفاعلية خلال مستويي التشكيلات الجزئية والمفردات التشكيلية، وهي قيم ارتبطت بالتطورات العلمية والتكنولوجية والفكرية الحديثة، إلا أن هذه التعبيرات غير موجودة بكل عمائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وذلك كما جاء من تحليلات آراء مجموعات التقييم الثلاثة، وكما يلي:

- التعبيرات التشكيلية عن القيمة الحركية، خلال مستويي التشكيل العام والتشكيلات الجزئية لمسجد الغدير بطهران، بإيران.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "المرونة، والانسيابية"، خلال مستويي التشكيلات الجزئية والمفردات التشكيلية لمسجد شريف الدين بفيسوكو، بالبوسنة.
- التعبيرات التشكيلية عن القيمة التفاعلية، خلال مستوى التشكيل العام لمبنى مشيخة الأزهر بالقاهرة، بمصر.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "المرونة، والانسيابية، والحركية "، خلال مستويي التشكيلات الجزئية والمفردات التشكيلية للمركز الإسلامي بزغرب، بكرواتيا.
- التعبيرات التشكيلية عن قيم "المرونة، والانسيابية"، خلال كل مستويات التشكيل المعماري للمركز الإسلامي بروما، بإيطاليا.

ووجود تلك التعبيرات التشكيلية عن تلك القيم المستَجدة في بعض المجتمعات الإسلامية دون الأخرى يؤكد عاملين هما:

- الشخصية المستقلة، التمايز الجزئي بين عمائر المجتمعات الإسلامية المعاصرة.
- أن هناك تفاعلاً قيمياً مستمراً بين القيم الثقافية والفكرية المستجدة والقيم العقائدية، وأن ما هو مستجد من القيم، وقد أثبت عدم تعارضه مع القيم العقائدية، هو صالح للوجود في الفكر المعماري وللتعبير عنه خلال التشكيل المعمارية بكل مستوياته.

مقدمة عامة

الدراسة النظرية

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الدراسة التطبيقية و التحليلية

الفصل السادس

7 الفصل السابع: النتائج والتوصيات

المراجع

الملحقات

7

الفصل السابع: النتائج والتوصيات

النتائج

- نتائج خاصة بواقع التواصل الفكري
- نتائج خاصة بالرؤى المستقبلية للتواصل الفكري

التوصيات

الفصل السابع: النتائج والتوصيات

تمهيد:

مرت الدراسة خلال الفصول السابقة بمجموعة من التحليلات والنتائج الفرعية التي تستنتج من خلال كل فصل سواء من الدراسة النظرية أو من الدراسة التطبيقية والتحليلية، وفي هذا الفصل يتم عرض مجموعة من النتائج والتوصيات لا تخص فصلاً بذاته وإنما هي نقاط مستنتجة من الدراسة كاملة ومركزة في الإجابة على الهدف الرئيسي من الدراسة وهو تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التعبير عن القيم الثَقَافِيَّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَة إسهاماً في تفعيله.

٧-١ النتائج

هناك مجموعة من النتائج التي استنتجت من واقع الدراسة النظري والتي ترتبط بالثقافة المعاصرة في المجتمعات الإسلامية، والتي لم تعد في مجتمع المعلومات نوعاً من الكماليات الاجتماعية، بل باتت ضرورة أساسية أكثر مما كانت عليه في الماضي، فعصر العَوْلَمَة له متطلباته الفِكْرية أكثر من كل عصر آخر، فما يميز عصر العَوْلَمَة من تفاعل شديد بين المتباينات الفِكْرية يحتاج إلى أذهان حاضرة أكثر من أي وقت آخر، وإلى تأسيس فِكْري متين للأجيال القادمة والمُعَاصِرَة، فما يسمى بإعصار المعلومات وهو الازدياد في معدلات التفاعل الفِكْري يؤكد أهمية متانة الأسس الفِكْرية في بناء الفِكْر القومي للمُجتَمَعَات، حتى لا ينتهى المطاف إلى تخبط فِكْري خلال فرعيات الفِكْر الغير مدعمة بأساسياتها. ولن تستطيع وسائل التعليم الرسمي مهما بلغت فاعليتها أن تقوم بالدور كله دون سند من وسائل التعليم غير الرسمي من إعلام ومؤسسات فِكْرية واجتماعية وخلافه. وقد استخلصت من الدراسة التطبيقية والتحليلية مجموعة من النتائج، تلخص واقع

التَواصُل الفِكْري في التعبير عن القيم الثَقَافِيَّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَة، وتضع تلخيصاً آخراً يرتبط بالرؤى المستقبلية لذلك التَوَاصُل في العصر القادم حيث تزيد فاعلية العولمة.

٧-١-١ نتائج خاصة بواقع التواصل الفكري

يمكن القول بأن هناك تواصلاً فِكْرياً في التعبير عن القيم الثَقَافِيَّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للعمَائر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيَّة في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَة حيث أن:

- هناك ارتباطاً قيمياً يهدف التشكيل المعماري دوماً إلى التعبير عنه ويتضح أكثر في العمائر التراثية عنه في العمائر المعاصرة.
- هناك ارتباطاً بين أساليب التعبير عن التواصل القيمي على مستوى التشكيل العام، يقل هذا الارتباط كلما اتجه التشكيل نحو التفاصيل، مما يدل من ناحية على التواصل الفكري الإسلامي العام، وعلى التباين الجزئي والقومي الخاص بكل مجتمع إسلامي، ويدل على وضوح منهج الإسلام في التعامل مع التباينات الثقافية والظروف الخاصة بكل مجتمع.
- بالرغم من وجود امتزاج بين عمائر المجتمعات الإسلامية الأصيلة وبين عمائر أخرى لا تقوم على مفاهيم إسلامية؛ إلا أن هناك نسبة من ذلك الامتزاج لا يمكن تجاهلها توضح أن التفاعل القيمي في المجتمعات الإسلامية يعمل على استيعاب النتاج التشكيلي للعمائر المستجدة داخل فكر العمائر الإسلامية، ودمج ذلك النتاج التشكيلي ضمن أطر التعبير عن القيم الثقافية في المجتمعات الإسلامية، وهو نوع من التواصل لا يقوم على أخذ النتاج التشكيلي كما هو ولكن يقوم على إعادة وضع المفردات والمناهج التشكيلية الحديثة ضمن أطر الفكر الإسلامي.

٧-١-٢ نتائج خاصة بالرؤية المستقبلية للتواصل الفكري

يمكن القول بأن هناك بعض من المعماريين في المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَة لهم رؤى مستقبلية تحمل تواصلاً فِكْرياً في التعبير عن القيم الثَقَافِيَّة، وهناك بعض آخرين يمكن اعتبارهم في مرحلة تجريب، فأعمالهم لا تطرح النماذج الأوفق أو النتاج الواعي لتطبيق مفهوم وفكر التواصل لعمائر المجتمعات الإسلامية في مصر، ولكن يمكن إعتبارها مرحلة تجريبية ومحاولة للانتقال من مفاهيم الإحياء إلي تطبيق مفهوم وفكر التواصل فى إطاره الكامل.

والقضية الرئيسية الخاصة بالرؤى المستقبلية للتواصل الفكري هي عدم ثقة بعض المعماريين من أن ثقافة ووعي المجتمعات الإسلامية المعاصرة يمكنها استيعاب مفهوم التواصل وتقبل شكل العمائر التى تترجم هذا الفكر، وذلك إذا تم البعد التام عن نقل أى مفرد من العمائر التراثية القديمة والتى تفصح وتدل مباشرة عن عمائر المجتمعات الإسلامية، مما يجعل المعماري المعاصر مستمر العمل في إطار الإحياء لتلك المفردات والمناهج التشكيلية، وليس في أطر التواصل الفكري.

٧-٢ التوصيات

إن التحديَّ الحضاريَّ لا يُواجَه إلا بتحدٍّ حضاريٍّ مكافئ لــه، وقــد ردد رواد النهــضة العربية الإسلاَميَّة مثل هذا المعنى منذ أوائل القرن العشرين، وشروط هذه المواجهة إنمــا هي شروط النهضة، بمدلولاتها العميقة، وبمفاهيمها الشاملة، ويمكن تلخيصها في مجموعة شروط أساسية تتفرع منها كل شروط النهضة الشاملة، وهي شروط واجبة كما يرى ذلــك أغلب المُفَكِّرين في العالم الإسلاَمِي وفي غيره وتوصي الدراسة بها:

تحديث المناهج التعليمية، وتطوير النظم التربوية: فالتفوّق في العلم، إنما ينشأ من الارتقاء في التربية والتقدم في التعليم، ويبدأ العلم من تطويع مَلَكَة الفهم والاستيعاب والتعقل والتبصّر، وصقلها صقلاً يفجّر طاقتها. والتربية تسبق التعليم في مرحلة، ثم يتوازيان فيما يستقبله المرءُ من مراحل التحصيل والتكوين والتأهيل. ولن يؤدي التعليم وظيفته كاملة، وعلى النحو الذي يؤثّر إيجابياً وعميقاً في المجتمع، إذا لم يكن مقروناً بالتربية التي ليست هي دائماً، وفي جميع الأحوال، التربيةَ الدينية، أو التربية الأخلاقية، أو التربية الوطنية، فحسب، وإنما هي إلى ذلك كلّه، التربيةُ العقلية، والتربية النفسية، والتربية العلمية، إذا صحَّ التَعْبِير، وهذا الضربُ من التربية الشاملة البانية الهادفة، هو الذي يهيّئ الأجيال المؤهّلة للإسهام في العملية المسماه تجديد البناء الحضاري للمجتمعات الإسلاَميَّة. وليس من شك في أن القيام بهذه العملية على النطاق الأوسع، هو شرطُ ضرورة؛ على الرغم من مضيٍّ عقود من السنين على انتظام التعليم في البلدان الإسلاَميَّة وَفْقاً للنظم الحديثة، إلا أن التعليم لم يساير في الغالب الأعم، التطورَ الذي عرفته هذه النظم، ولم ينفذ إلى العمق، وإنما ظل، في معظم الأحيان، سطحياً، ومقلداً لمراحل سابقة تجَاوَزَهَا العصر. وإن حقائق العصر، لتؤكد بما لا يدع مجالاً للشك

أن قوة الحضارة الغربية إنما جاءت من التركيز على التعليم، ومن الابتعاد به عن معترك الصراع السياسي أو التنافس بين الأطراف المتطلعة نحو تحقيق المصالح، وهكذا فإن التعليم البنَّاء الهادف، هو شرطٌ لازمٌ من شروط المواجهة الحضارية، مع تحديات الحاضر والمستقبل.

- **دعم البحث العلمي في جميع حقول المعرفة:** ويقتضي هذا الدعم في المقام الأول، إيلاء أكبر الاهتمام بالعلوم، وتخصيص نِسَبٍ أعلى في موازنات الحكومات، للإنفاق على البحوث والدراسات العلمية، وتوفير الأجواء الملائمة للباحثين والدارسين في الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث، للانقطاع الكامل للحياة العلمية، في مناخٍ ثَقَافِيٍ يشجع على حرية البحث والتأمل والدرس، ويزدهر فيه الإبداع والابتكار، وتُثار هنا مسألةٌ في غاية الأهمية، وهي أن رعاية البحث العلمي ودعمه وتشجيعه، لا يمكن أن تبقى دائماً من اختصاص الحكومات التي يُثْقَلُ كاهلُها بالإنفاق على التعليم في مختلف مراحله، فهو إنفاقٌ مكلف، وإنما لابد من أن تنزل مؤسسات القطاع الخاص، إلى ساحة المعترك العلمي، لتساهم في النهوض بمسؤوليات الإنفاق على البحث العلمي، سواء في ميادينه التقليدية، كالجامعات والمعاهد ومراكز البحوث والدراسات، أو في المؤسسات الاقتصادية والصناعية والطبية والزراعية والتجارية ذاتِها. وبذلك تحدث حالةٌ من التوازن في المجتمع؛ بل إن المطلوب هو أن تتعدَّى مساهمة القطاع الخاص في هذا الإنفاق، النسبةَ التي تلتزم بها الحكومات. وعلى سبيل المثال فالقسط الأكبر من تكاليف البحث العلمي في الغرب تتكفَّل به مؤسسات القطاع الخاص، بل إن الاتجاه الآن يسير نحو أن تتولى المؤسسات الصناعية الكبرى التعليمَ الجامعي برمته، فمعظم الجامعات في الغرب تابعة للقطاع الخاص، وبخاصة في أمريكا واليابان، وفي بعض الدول الأوروبية تنفق البلديات أو الكنائس على الجامعات، ولا تتبع الجامعات الجهات الحكومية، إلا فيما يخصّ وضع المناهج والمقررات والنُظُم. وهذا النظام هو الذي كان متبعاً ومعمولاً به في الحضارة الإسلاَميَّة على مرّ العصور، حين كان الوقف الإسلاَمِي يقوم برسالته في رعاية المؤسسات التعليمية، وغيرها من مؤسسات المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة. وهكذا فالاجتهاد في البحث العلمي والإبداع والتفوّق فيه، شرطٌ مؤكدٌ من شروط ردّ التحدّي الحضاري، فالعلم هو الذي يصنع الحضارة، وهو الذي يصوغ مستقبل البشرية.

تجديد أساليب الحياة العامة: يندرج تحت هذه التوصية الإصلاحُ السياسيُّ والاقتصاديُّ في ناحيتَيْه النظرية والتنفيذية؛ إذ لا يمكن أن تتطور مناهج التربية والتعليم، ويقع الاهتمام بالبحث العلمي، ويُدعم ويُشجَّع وتُعطى له الأهمية القصوى في سلم الأولويات، إذا ظلت الأوضاع العامة في العديد من المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة على هذا المستوى من الضعف وعدم الاستقرار، والتراوح بين التجارب السياسية والاقتصادية التي ثبت فشلُها وتأكّد تهافتها، فلابد من إصلاحات عميقة تُعيد الاعتبار للإرادة الإنسانية الحرة، وتشيع أجواء الثقة، وتبعث الحماسة، وتحيي الآمال، وتطفئ من نيران السخط والقلق، وتقضي على التردّد والإحجام عن المشاركة في الشؤون العامة للمجتمع؛ ذلك أن العلم لا يزدهر إلاّ في بيئة نظيفة، يمارس فيها وظائفه، ويؤدي إلى اكتساب القوة وامتلاك القدرة على التفوّق والعلوّ في الأرض بالحق، وليس في إمكانيات المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة أو غيرها أن تواجه التحديَّ الحضاري، في ظل أوضاع تخبط في مشاكل لا نهاية لها، تغرق فيها المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة، إلا القليل منها. فردُّ التحدي هو قوةٌ حضاريةٌ، والقوةُ لا تنشأ من ضعف وفقر وعوز وحرمان. ومن أجل هذا كان تجديدُ أساليب ممارسة الحياة الخاصة والعامة، شرطاً من شروط مواجهة التحديات التي تواجه المُجتَمَعَات الإسلاَميَّة اليوم، والتي تنتظرها في المستقبل.

إنَّ هناك ترابطاً وتلازماً بين الشروط الثلاثة الآنفة الذكر والتي تعتبر بمثابة التوصيات الأساسية والجوهرية في حياة المجتمعات الإسلامية، فلا يمكن الإخلال بأحد منها، فمواجهةُ التحدي، والتدافع معه، يتطلبان معايشة التحدي، والدخولَ معه في جدل واقعيّ عملي. فالحياة العامة على صعيد العالم الإسلامي، تحتاج إلى ترشيدٍ فِكْريٍّ وثقافيٍّ، يستند إلى قِيَم الفِكْر والحضارة الإسلاَميَّة، وإصلاح الأوضاع التعليمية والتربوية والعلمية، هو جزء من الإصلاح السياسي والاقتصادي الشامل، الذي هو من الشروط الضرورية لبلوغ المستوى المنشود من القوّة والإقتدار، فبناء المستقبل الحضاري للعالم الإسلامي، لابد وأن يقوم على قواعد راسخة، أهمها تجديد أساليب الحياة العامة في كافة المجالات الحضارية، تجديداً عميقاً لا يغادر شأناً من شؤون الفرد والمجتمع، ولا يترك أمراً من أمور الحياة، إلا ويأتي عليه بالتطوير، ذلك التطوير الجدّي الذي يبدأ من جذور المشاكل وفقاً لمنهجية علمية، وفي إطار من الحكمة والموضوعية وحسن التدبير، وبما لا يتعارض مع الثوابت

القِيَمية الإسلاَميَّة بل ويعمل على تفعيلها داخل البناء القِيَمي للإنسان في المجتمع الإسلامي.

توصي الدراسة بمجموعة من التوصيات على عدة مستويات تتكامل فيما بينها لتحقيق الهدف المنشود من تقييم التَوَاصُل الفِكْري في التعبير عن القيم الثَقَافِيَّة خلال التشكيل المِعْمَارِي للعَمَائِر المُعَاصِرَة والتوجهات المُستَقْبَلِيِّة في المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَة وهو تفعيل التَوَاصُل، وقد تم صياغة تلك التوصيات استخلاصاً من الدراسة النظرية والدراسة التطبيقية والتحليلية على حدٍ سواء وتفرعاً من التوصيات الثلاثة السابقة الذكر وهي:

- العمل على تأكيد هوية المجتمعات الإسلامية، فكرياً على المستوى الثقافي، وتطبيقياً على المستوى الحضاري ولا سيما العمارة.
- العمل على تأكيد أهمية الأخذ بأساليب التكنولوجيا الحديثة والتطورات العلمية وتفعيل مفهوم التطوير داخل أطر القيم الثقافية، وربط التطورات التكنولوجية بالبناء الفكري للمجتمعات الإسلامية، والعمل على بناء ثقة المجتمعات الإسلامية في فكرها وفي قدرته على التعامل مع منجزات العلم والتكنولوجيا الحديثة.
- العمل المستمر على تطوير الفكر واستمرار تحديثه من جهة وتأصيله من جهة أخرى في كافة النواحي الحضارية المتعلقة بحياة المجتمعات الإسلامية.
- إلقاء الضوء على كافة الإنجازات من الأعمال الفكرية والحضارية في كافة نواحي الحياة، والتي طبقت فيها رؤى تواصلية، من خلال الشرح والنقد البناء، وعلى يد متخصصين ممن يشهد لهم بالريادة في مجالاتهم.
- توضيح الفوارق الفكرية بين مفاهيم الإحياء ومفاهيم التواصل في كافة التطبيقات الحضارية، حتى يمكن لكل متخصص تحديد توجهه من الناحية الفكرية قبل المضي في التطبيقات الحضارية.

ولتطبيق تلك التوصيات في المجتمعات الإسلامية المعاصرة يجب أن تتكامل جهود عدة جهات فعالة ومؤثرة في الحياة المعاصرة بصفة عامة، وفي المجال المعماري على وجه الخصوص وهي:

- **مجال العمل الإعلامي:** وذلك من خلال برامج الإذاعات والقنوات التليفزيونية والفضائية ومنشورات الصحف والمجلات المهتمه بالثقافة.

- **مجال العمل الثقافي والفكري:** وذلك من خلال أنشطة وزارات الثقافة والجهات المعنية بها في المجتمعات الإسلامية بتنظيم الندوات واللقاءات الفكرية والمسابقات ونشر الكتب والأبحاث المتميزة في مجال التواصل الفكري وفي التطبيقات الحضارية المعاصرة الآخذة في الاعتبار لمفاهيمه.

- **مجال التعليم العام:** وذلك من خلال وضع تلك التوصيات ضمن الأهداف التربوية لمناهج التعليم، وتنظيم المسابقات المستمرة بها بين المدارس والمعاهد العليا والكليات.

- **مجال تعليم الفنون والعمارة:** وذلك من خلال وضع تلك التوصيات ضمن مناهج تدريس الفنون والعمارة في كافة كلياتها ومعاهدها، وضمن معايير تقييم أعمال طلابها، والتركيز على الأبحاث المتعلقة بالتوصيات.

- **النقابات والهيئات المعمارية:** وذلك من خلال عمل لجان دائمة لترشيح وتقييم الأعمال المعمارية المنجزة خلال كل عام، وتنظيم مسابقات ذات جوائز دورية، وذلك مع وضع التوصيات ضمن معايير تقييم الأعمال المرشحة، والأعمال المقدمة في المسابقات، ونشر تلك التوصيات بين المعماريين. فلتفعيل مفهوم التواصل الفكري في مجال العمارة تحتاج المجتمعات الإسلامية إلي مجموعة من المعماريين المؤمنين بقضية التواصل الفكري لتقود العملية المرحلية للإنتقال من الإحياء بمستوياتة الأربعة إلى التواصل الكامل، لإفراز نتاج معمارى يكرس لمفهوم التواصل بمعايره ورواسمه من خلال مجموعة أعمال مختلفة تمثل المرحلة الوسطية أو الإنتقالية بين المفهومين، لكي يستوعب المجتمع بثقافتة ومفاهيمة الراسخة عن العمارة ذلك الفكر والمفهوم التواصلي[1].

وتوصي الدراسة أيضاً بعدة دراسات مستقبلية تتكامل مع الدراسة السابقة لبناء التوجهات المستقبلية للعمائر في المجتمعات الإسلامية ولكافة النواحي الحضارية الأخرى وهي:

- دراسات فكرية خاصة باستيعاب القيم الفكرية المستجدة على المجتمعات الإسلامية داخل المنظومة الثقافية للمجتمع، وتفاعلاتها مع القيم الإسلامية والثقافية الأصيلة.

[1] محمد رضا عبد الله. دكتور، حوار مباشر بمكتبه بمدينة نصر، ١٢/ مارس/ ٢٠٠٧م.

- دراسات مستمرة للتطورات التكنولوجية في كافة المجالات الحضارية ولا سيما العمارة والإنشاء، للاستفادة منها في طرح الرؤى التواصلية.
- دراسات رصد وتوثيق وتحليل النتاج الحضاري، ولا سيما المعماري الذي يكرس لمفاهيم التواصل الفكري، ومن ثم إلحاق دراسات تقييمية لتلك الأعمال.

وفي النهاية نأمل في الله العلي القدير أن يكتب النجاح لهذا العمل في الواقع التطبيقي، وأن يجعله دافعاً لرقي كل المجتمعات الإسلامية في كافة نواحي حضاراتها ولا سيما العمارة. اللهم آمين، هذا وبالله التوفيق.

مقدمة عامة

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الدراسة النظرية

الفصل السادس

الفصل السابع

الدراسة التطبيقية و التحليلية

المراجع

الملحقات

المراجع

١) القُرآنُ الكَرِيمُ.

أولاً: القواميس والمعاجم

٢) مجمع اللغة العربية: **المعجم الوجيز**، القاهرة، مصر، ١٤١٨هـ.

3) **New Webster's Dictionary**, college Ed., 1975.

ثانياً: الكتب العربية

٤) إبراهيم أحمد العدوي: **تاريخ العالم الإسلامي**، د.ن.، القاهرة، ١٩٨٢م.

٥) إبراهيم أحمد العدوي، عبد الحميد العبادي، مصطفى زيادة: **الدولة الإسلاَميَّة تاريخها وحضارتها**، د.ن.، القاهرة، مصر، ١٩٥٤م.

٦) إبراهيم نافع: **انفجار سبتمبر بين العَوْلَمَة والأمركة**، مكتبة الأسرة، الأعمال الفِكْرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٢م.

٧) ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، الجزء الأول، تحقيق إحسان عباس، دار الفِكْر، بيروت، لبنان، ١٩٧٠م.

٨) ابن خلكان: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، الجزء الثاني، تحقيق إحسان عباس، دار الفِكْر، بيروت، لبنان، ١٩٧٠م.

٩) ابن ميسر: **أخبار مصر**، تصحيح هنري ماسيه، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي، القاهرة، مصر، ١٩١٩م.

١٠) أبو شامة شهاب الدين: **الروضتين في أخبار الدولتين**، الجزء الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٩٥٦م.

١١) أبي حامد الغزالي. الإمام: **إحياء علوم الدين**، الجزء الأول، دار الشعب، القاهرة، مصر، د.ت.

١٢) أحمد أبو زيد. دكتور: دراسات في الإنسان والمجتمع والثقافة، المجلد الثاني، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، مصر، ١٩٩٦م.

١٣) أحمد حامد: هكذا دخل الإسلام ٣٦ دولة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

١٤) أحمد قدري. دكتور: تراثنا القومي بين التحدي والاستجابة "منجزات ١٩٨٢ـ١٩٨٥"، هيئة الآثار المصرية، وزارة الثقافة، القاهرة، مصر، ١٩٨٥م.

١٥) أحمد محمد عبد الهادي: من معارك الفتوح الإسلاميَّة، مركز الراية للنشر والإعلام، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١٦) أحمد محمد الدسوقي: خطط القائمين المسلمين لبلاد المغرب "قراءة جديدة"، التركي للكمبيوتر وطباعة الأوفست، طنطا، مصر، ١٩٩٨م.

١٧) أرنولد توينبي: الدعوة إلى الإسلام "بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلاميَّة"، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٥٧م.

١٨) أكرم ضياء العمري. دكتور: التُراث والمُعَاصَرَة، سلسلة كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، الدوحة، دولة قطر، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.

١٩) الأمير شكيب أرسلان: غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزر البحر المتوسط، مطبعة عيسى البابي الجبلي وشركاه، القاهرة، مصر، ١٣٥٢هـ.

٢٠) الحسن الثاني. الملك: Discours et interviews، وزارة الإعلام، الرباط، المغرب، ١٩٨٤م.

٢١) السيد سابق: العقائد الإسلاميَّة، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.

٢٢) الطبري. الإمام: مختصر تفسير الإمام الطبري، دار الريان للتراث، القاهرة، مصر، ١٩٨٧م.

٢٣) ألفت حمودة. دكتور: الطابع المعْمَاري بين التأصيل والمُعَاصَرَة، الفنية للطباعة والنشر، الإسكندرية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ١٩٨٤م.

٢٤) ألفريد ج. بتلر. دكتور: فتح العرب لمصر، ترجمة محمد فريد أبو حديد، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٣م.

٢٥) المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك، القسم الأول، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٢٦) النووي. الإمام: **رياض الصالحين**، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٦م.

٢٧) أماريتا صن: **التنمية حرية "مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر"**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد ٣٠٣، المجلس الوطني للثَقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، مايو ٢٠٠٤م.

٢٨) أميرة حلمي مطر. دكتور: **مقدمة في علم الجمال**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٧٠م.

٢٩) أمين الخولي: **المجددون في الإسلام "سلسلة قضايا إسلاَمِيَّة، دراسات"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.

٣٠) أمينة الرشيد. دكتور: **ملاحظات حول مفهوم الثَقَافَة القومية**، المواجهة، الكتاب الثاني، مصر، فبراير ١٩٨٤م.

٣١) أنور الجندي: **المُعَاصَرَة في إطار الأصالة**، دار الصحوة للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٣٢) برهان غليون. دكتور: **اغتيال العقل "محنة الثَقَافَة العربية بين السلفية والتبعية"**، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٣٣) ثابت إسماعيل الراوي: **تاريخ الدول العربية "خلافة الراشدين والأمويين"**، مطبعة الإرشاد، بغداد، العراق، ١٩٧٦م.

٣٤) ثروت عكاشة. دكتور: **القِيَم الجمالية في العمَارَة الإسلاَمِيَّة**، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٣٥) جلال العشري: **ثقافتنا بين الأصالة والمُعَاصَرَة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨١م.

٣٦) جمال الدين الشيال: **تاريخ دولة أباطرة المغول الإسلاَمِيَّة في الهند**، المكتبة الثَقَافِيَّة الإسلاَمِيَّة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٣٧) جمال الدين الشيال: **تاريخ مصر الإسلاَمِيَّة**، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٧م.

٣٨) جمال حمدان. دكتور: **شخصية مصر "دراسة في عبقرية المكان"**، دار الهلال، كتاب الهلال، العدد ٥٠٩، القاهرة، مصر، الطبعة الخامسة، يونية ١٩٩٦م.

٣٩) جمال سلطان: **الغارة على التُراث الإسلامي**، مكتبة السنة، القاهرة، مصر، أبريل ١٩٩٠م.
٤٠) جميل عبد القادر أكبر: **عمَارَة الأرض في الإسلام**، دار القبلة للثَقَافَة الإسلاَميَّة، جدة، السعودية، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٤١) جودة حسين جودة: **جغرافية أسيا الإقليمية**، د.ن.، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٠م.
٤٢) جورج عطية: **الكتاب في العالم الإسلاَمي "الكلمة المكتوبة كوسيلة للاتصال في منطقة الشرق الأوسط"**، ترجمة عبد الستار الحلوجي، عالم المعرفة، العدد ٢٩٧، المجلس الوطني للثَقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٣م.
٤٣) جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث: **تُرَاث الإسلام**، الجزء الأول، ترجمة د./محمد زهير السمهوري وآخرون، عالم المعرفة، العدد ٢٣٣، المجلس الوطني للثَقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، الطبعة الثالثة، مايو ١٩٩٨م.
٤٤) جوستاف لوبون: **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.
٤٥) جون ديوي: **الفن خبرة**، ترجمة زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٦٣م.
٤٦) حسن أحمد محمود، منى حسن أحمد: **مصر الإسلاَميَّة منذ الفتح العربي حتى نهاية الدولة الفاطمية**، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٩٠م.
٤٧) حسن حنفي. دكتور: **في فكْرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٤٨) حسن عبد الوهاب: **تاريخ المساجد الأثرية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
٤٩) حسن فتحي. مهندس: **العمَارَة والبيئة**، كتابك، العدد ١٥، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٧م.
٥٠) حسن مراد: **تاريخ العرب في الإندلس**، دار الفرجاني، القاهرة، مصر، ١٩٨٤م.
٥١) حسين مؤنس. دكتور: **الإسلاَم الفاتح**، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، ١٩٨٠م.

٥٢) حسين مؤنس. دكتور: الحضارة "دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"، عالم المعرفة، العدد ١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يناير ١٩٧٨م.

٥٣) حسين مؤنس. دكتور: المساجد، عالم المعرفة، العدد ٣٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يناير ١٩٨١م.

٥٤) حسين مؤنس. دكتور: معالم تاريخ المغرب والأندلس، دار الرشاد، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧م.

٥٥) رايموند ويليامز: طرائق الحداثة "ضد المتوائمين الجدد"، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة، العدد ٢٤٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يونيو ١٩٩٩م.

٥٦) رفعت موسى محمد: الوكالات والبيوت الإسلامية في مصر العثمانية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٥٧) روبرت فنتوري: التعقيد والتناقض في العمارة، ترجمة سعاد عبد علي مهدي، مراجعة د./ إحسان فتحي، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، العراق، ١٩٨٧م.

٥٨) زكي نجيب محمود. دكتور: تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣م.

٥٩) زكي نجيب محمود. دكتور: ثقافتنا في مواجهة العصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دار الشروق، القاهرة، مصر، ١٩٩٧م.

٦٠) زكي نجيب محمود. دكتور: في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٦١) زكي نجيب محمود. دكتور: في حياتنا العقلية، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩م.

٦٢) زكي نجيب محمود. دكتور: قيم من التراث، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٦٣) زكي نجيب محمود. دكتور: من زاوية فلسفية، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٣م.

٦٤) سعيد عبد الفتاح عاشور: حضارة العرب، د.ن.، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.

٦٥) سمير السيد محمد السيد: **نحو دراسة تأصيلية للثقافة الإسلاميَّة**، مكتبة الدعوة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٦٦) سيدة إسماعيل الكاشف: **مصر في فجر الإسلام من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٩٤م.

٦٧) صبري حافظ. دكتور: **توفيق الحكيم "تأملات في الأدب والفن"**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

٦٨) طارق والي. دكتور: **البيان والتبيان في العمارة والعمران**، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، المنامة، البحرين، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٦٩) طلعت رضوان: **أبعاد الشخصية المصرية بين الماضي والحاضر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٧٠) عاطف وصفي. دكتور: **الثقافة والشخصية "الشخصية المصرية التقليدية ومحدداتها الثقافيَّة"**، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٧١) عبد الباسط عبد المعطي. دكتور: **اتجاهات نظرية في علم الاجتماع**، عالم المعرفة، العدد ٤٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أغسطس ١٩٨١م.

٧٢) عبد الباقي إبراهيم. دكتور: **المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية**، مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، القاهرة، مصر، ١٩٨٦م.

٧٣) عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدبة "من البنيوية إلى التفكيك"**، عالم المعرفة، العدد ٢٣٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أبريل ١٩٩٨م.

٧٤) عبد العزيز حمودة: **المرايا المقعرة "نحو نظرية نقدية عربية"**، عالم المعرفة، العدد ٢٧٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أغسطس ٢٠٠١م.

٧٥) عبد العزيز سليمان نوار، محمود محمد جمال الدين: **تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية من القرن السادس حتى القرن العشرين**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ١٩٩٠م.

٧٦) عبد العزيز عبد الله أبا الخيل: **الكتاب والسنة أساس تأويل العمارة الإسلاميَّة**، الجزء الأول، مطابع نجد التجارية، السعودية، ١٩٨٩م.

٧٧) عبد العزيز عبد الله الجلال. دكتور: **تربية اليسر وتخلف التنمية "مدخل إلى دراسة النظام التربوي في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط"**، عالم المعرفة، العدد ٩١، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يوليو ١٩٨٥م.

٧٨) عبد الفتاح مصطفى غنيمة: **ميادين الحضارة العربية الإسلاميَّة وأثرها على الفكر الأوربي**، دار الفنون العلمية، الإسكندرية، مصر، ١٩٩١م.

٧٩) عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف: **معارك فاصلة في التاريخ الإسلامي**، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، ١٩٨١م.

٨٠) عبد المنعم خفاجي، عبد العزيز شرف: **معارك فاصلة في التاريخ الإسلامي**، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الثانية، القاهرة، مصر، ١٩٩٢م.

٨١) عبده بدوي. دكتور: **التقاء العمارة العربية بالشعر**، دار الهلال، كتاب الهلال، العدد ٥٥٦، القاهرة، مصر، أبريل ١٩٩٧م.

٨٢) عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: **تاريخ الفكر الإسلامي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ١٩٩٧م.

٨٣) عطية أحمد القوصي: **تاريخ الدولة العربية الإسلاميَّة**، دار الثقافة، القاهرة، مصر، د.ت.

٨٤) عفيف البهنسي. دكتور: **جمالية الفن العربي**، عالم المعرفة، العدد ١٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، فبراير ١٩٧٩م.

٨٥) علي ابراهيم حسن. دكتور: **التاريخ الإسلامي العام**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٦٣م.

٨٦) علي ابراهيم حسن. دكتور: **مصر في العصور الوسطى "من الفتح العربي إلى الفتح العثماني"**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٥٤م.

٨٧) علي حسن الشطشاط: **تاريخ الإسلام في الأندلس من الفتح العربي لسقوط الخلافة**، دارقباء، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

٨٨) علي حسين الشطشاط: **نهاية الوجود العربي في الأندلس**، دارقباء، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

٨٩) علي رأفت. دكتور: **ثلاثية الإبداع المعماري ـ الجزء الثاني ـ الإبداع الفني في العمارة**، مركز أبحاث إنتر كونسلت، الجيزة، مصر، ١٩٩٧م.

٩٠) عواطف عبد الرحمن. دكتور: قضايا التبعية الإعلامية والثَّقَافيَّة "في العالم الثالث"، عالم المعرفة، العدد ٧٨، المجلس الوطني للثَّقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يونية ١٩٨٤م.

٩١) فتحي أبو سيف: تاريخ وعمَارَة المساجد الأثرية في الهند الإسلاَميَّة، دار الكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٨٥م.

٩٢) فريتس شتيبات: الإسلاَم شريكاً "دراسات عن الإسلاَم والمسلمين"، ترجمة د./عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة، العدد ٣٠٢، المجلس الوطني للثَّقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أبريل ٢٠٠٤م.

٩٣) كارل بروكلمان: تاريخ الشعوب الإسلاَميَّة، ترجمة أمين فارس، منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الحادية عشر، ١٩٨٨م.

٩٤) كافين رايلي: الغرب والعالم "القسم الثاني، تاريخ الحضارة من خلال موضوعات"، ترجمة د./عبد الوهاب محمد المسيري، د./هدى عبد السميع حجازي، مراجعة د./فؤاد زكريا ، عالم المعرفة، العدد ٩٧، المجلس الوطني للثَّقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يناير ١٩٨٦م.

٩٥) كمال الدين سامح. دكتور: العمَارَة في صدر الإسلام، الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية، القاهرة، مصر، ١٩٧١م.

٩٦) كمال الدين سامح. دكتور: العمَارَة الإسلاَميَّة في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩١م.

٩٧) لامونت مور: العمَارَة، ترجمة محمد توفيق محمود، مراجعة د./ محمد صابر سليم، تقديم د./ كمال الدين سامح، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٧٦م.

٩٨) لبيب عبد الستار: أحداث القرن العشرين منذ ١٩١٩، دار المشرق، الطبعة الخامسة، القاهرة، مصر، ١٩٨٧م.

٩٩) محمد أحمد باشميل: العرب في الشام قبل الإسلام، دار الفِكْر، الطبعة الأولى، القاهرة، مصر، ١٩٧٣م.

١٠٠) محمد الحسيني عبد العزيز: نظم الأمن والعدالة في الإسلام، دار غريب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٢م.

١٠١) محمد أنس قاسم: مبادىء الحكم في الإسلام، د.ن.، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

١٠٢) محمد بن يوسف الكندي: ولاة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

١٠٣) محمد خليل هراس: دعوة التوحيد "حقيقتها والأدوار التي مرت بها، ومشاهير دعاتها"، مطبعة الإمام، القاهرة، مصر، د.ت.

١٠٤) محمد عادل عبد العزيز: توحيد المغرب والأندلس وأثره الحضاري "عصر المرابطين والموحدين"، د.ن.، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

١٠٥) محمد عبد الحميد الرفاعي: تاريخ المغرب والأندلس، د.ن.، القاهرة، مصر، ١٩٨٣م.

١٠٦) محمد عبد الفتاح عبد المجيد وآخرون: تاريخ الزخرفة، مراجعة د./ قدري محمد أحمد نخلة، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، مصر، ١٩٩٢م.

١٠٧) محمد عبد القادر حاتم: الأخلاق في الإسلام، مكتبة الأسرة، الأعمال النثرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٣م.

١٠٨) محمد عطية الإبراشي: عظمة الإسلام، الجزء الثاني، مكتبة الأسرة، الأعمال الدينية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٣م.

١٠٩) محمد عِمَارَة. دكتور: الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة، العدد ٨٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، مايو ١٩٨٥م.

١١٠) محمد فتحي عثمان. دكتور: الفكر الإسلامي والتطور، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

١١١) محمد قطب: ركائن الإيمان، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

١١٢) محمد قطب: منهج الفن الإسلامي، دار الشروق، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٩٨٧م.

١١٣) محمود البسيوني. دكتور: الفن في تربية الوجدان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٨١م.

١١٤) محمود الطناحي: مستقبل الثقافة العربية، كتاب الهلال، العدد ٥٨١، دار الهلال، القاهرة، مصر، مايو ١٩٩٩م.

١١٥) محمود عبد الفتاح شرف الدين: تاريخ السيادة الإسلاميَّة على الأندلس "من الفتح إلى سقوط غرناطة"، د.ن.، القاهرة، مصر، ١٩٩٠م.

١١٦) محيي الدين أحمد حسين. دكتور: **القيَم الخاصة لدى المبدعين**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٨١م.

١١٧) مصطفى المصمودي. دكتور: **النظام الإعلامي الجديد**، عالم المعرفة، العدد ٩٤، المجلس الوطني للثّقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أكتوبر ١٩٨٥م.

١١٨) مصطفى عبده: **أثر العقيدة في منهج الفن الإسلامي**، دار الإشراق للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

١١٩) معن زيادة. دكتور: **معالم على طريق تحديث الفكْر العربي**، عالم المعرفة، العدد ١١٥، المجلس الوطني للثّقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، يوليو ١٩٨٧م.

١٢٠) نبيل علي: **تحديات عصر المعلومات**، مكتبة الأسرة، الأعمال الفِكْرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٣م.

١٢١) نبيلة حَسن محمد: **في تاريخ الحضارة الإسلاَميَّة**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د.ت.

١٢٢) هاشم عبد الراضي محمد عيسى: **قضايا ومواقف من تاريخ الخلفاء الراشــدين**، دار النصر، القاهرة، مصر، ١٩٩٩م.

١٢٣) هربرت ريد: **معنى الفن**، ترجمة سامي خشبة، مراجعة مصطفى حبيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٩٨م.

١٢٤) هويدا عبد العظيم رمضان: **المجتمع في مصر الإسلاَميَّة من الفتح العربي إلى العصر الفاطمي**، الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٩٤م.

١٢٥) وجدان علي بن نايف، **سلسلة التعريف بالفن الإسلاَمي "الجزء الأول ــ الأمويون، العباسيون، الأندلسيون"**، الجمعية الملكية للفنون الجميلة، دار البشير للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ١٩٨٨م.

١٢٦) ول ديورانت: **قصة الفَلْسَفَة "من أفلاطون الى جون ديوي ــ حياة وآراء أعاظم رجال الفَلْسَفَة في العالم"**، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

١٢٧) ول ديورانت: **قصة الحضارة "عصر الإيمان" المجلد السابع ١٤/١٣**، ترجمة محمد بدران، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، ٢٠٠١م.

١٢٨) و. م. إيربان: **نظرية القيمة ونصوص أخرى**، ترجمة وتقديم د./ أحمد عبد الحليم عطية، مكتبة النصر، القاهرة، مصر، ١٩٩٣م.

١٢٩) يحيى حقي: **هموم ثَقَافِيَّة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٨٦م.

١٣٠) يوسف ميخائيل أسعد: **الثَقَافَة ومستقبل الشباب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ١٩٨٤م.

١٣١) يحيى حمودة. دكتور: **التَشْكِيل المِعْمَارِي**، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٩٠م.

١٣٢) يمنى طريف الخولي. دكتور: **فَلْسَفَة العلم في القرن العشرين "الأصول- الحصاد- الآفاق المُستَقْبَلِيَّة"**، عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، المجلس الوطني للثَقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، ديسمبر ٢٠٠٠م.

ثالثاً: الرسائل العلمية

١٣٣) حسن إسماعيل: **ظاهرة الكدية في الأدب العربي**، رسالة دكتوراة، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة المنيا، المنيا، مصر، ١٩٨٩م.

١٣٤) عبد الله محمد فودة. مهندس: **البيئة والعِمَارَة "دراسة للمعاني البيئية الثَقَافِيَّة في الفراغات الخارجية – مع التطبيق على العمَارَة الريفية"**، رسالة ماجستير، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، ١٩٩١م.

١٣٥) على الصاوي. مهندس: **التحولات في الفكْر والتَعْبِير المِعْمَارِي لقاهرة الخديوي إسماعيل "دراسة نقدية لظاهرة التحول في التَعْبِير المِعْمَارِي"**، رسالة ماجستير، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، ١٩٨٨م.

١٣٦) محمد عبد الفتاح أحمد. مهندس: **التَشْكِيل المِعْمَارِي بين القِيَم التُرَاثِيَّة والقيم المُعَاصِرَة "نحو منهجية فكْرِية لمنطق التَوَاصُل "دراسة تطبيقية على التَشْكِيل الخارجي للمباني العامة المُعَاصِرَة بمصر"**، رسالة ماجستير، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، أبريل ٢٠٠٠م.

١٣٧) محمد مصطفى الهمشري. مهندس: الطابع المحلي في تصميم القرى السياحية "بمنطقة الغردقة السياحية"، رسالة ماجستير، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، يونيو ١٩٩٦م.

رابعاً: الأبحاث المنشورة والندوات والمؤتمرات والمحاضرات

١٣٨) أبو الحسن أمين المقدسي. دكتور: ندوة تراثنا: الواقع والمستقبل في ظل العَوْلَمَة، بيروت، لبنان، نوفمبر/٢٠٠٢م.

١٣٩) اتحاد المِعْمَارِيين المصريين: إعلان القاهرة ٩٣، المؤتمر السابع للمِعْمَارِيين المصريين "المؤتمر الدائم للمِعْمَارِيين المصريين – اتحاد المِعْمَارِيين المصريين"، القاهرة، مصر، ١٠ – ١١/ مايو/ ١٩٩٣م.

١٤٠) اتحاد المِعْمَارِيين المصريين: بيان الإسكندرية ٩٠، المؤتمر السادس للمِعْمَارِيين المصريين "المؤتمر الدائم للمِعْمَارِيين المصريين – اتحاد المِعْمَارِيين المصريين"، الإسكندرية، مصر، ٣ نوفمبر ١٩٩٠م.

١٤١) أحمد محمود الشاوي: الملقف – من العناصر المِعْمَارِية في بيوت المدينة الإسلاَمِيَّة، مجلة عالم البناء، العدد ٥١، مركز الدراسات التخطيطية والمِعْمَارِية، القاهرة، مصر، نوفمبر، ١٩٨٤م.

١٤٢) المنظمة الإسلاَمِيَّة للتربية والعلوم والثَّقَافَة "إيسيسكو": ندوة دولية حول حوار الحضارات: التنوع في إطار التكامل، ولاية هيسن، فرانكفورت، ألمانيا، ٢٩-٣٠/ سبتمبر/ ٢٠٠٣م.

١٤٣) باتراليخا تشاترجي: سياسة التُراث : الحرب الثَّقَافِيَّة في مدن الهند، مجلة عصر المدن، المجلد ٤، العدد ٤، البنك الدولي للإنشاء والتعمير، واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٧م.

١٤٤) ثروت فتحي كامل. دكتور: مداخل تنمية التجديد والإبداع في الثَّقَافَة المصرية، عالم الفِكْر، المجلد السادس والعشرون، العدد الثاني، المجلس الوطني للثَّقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أكتوبر – ديسمبر/ ١٩٩٧م.

١٤٥) جمال بكري. مهندس: الواقع بين التغريب والتقليد، المؤتمر الثامن للمِعْمَارِيين المصريين – الثَّقَافَة والعِمَارَة "المؤتمر الدائم للمِعْمَارِيين المصريين – اتحاد المِعْمَارِيين المصريين"، القاهرة، مصر، ديسمبر ١٩٩٤م.

١٤٦) سلامة أحمد سلامة. دكتور: **العمَارَة والثَقَافَة والتنمية المتوَاصِلة**، المؤتمر الثامن للمِعْمَارِيين المصريين، الثَقَافَة والعِمَارَة "المؤتمر الدائم للمِعْمَارِيين المصريين ــ اتحاد المِعْمَارِيين المصريين"، القاهرة، مصر، ديسمبر ١٩٩٤م.

١٤٧) سمير عبد الحق: **المسكن العربي التقليدي**، من الأبحاث المقدمة إلى ندوة الإسكان الحضري في إطار برنامج الأغاخان للعِمَارَة الإسلاَمِيَّة، مجلة عالم البناء، العدد ٤٣، مركز الدراسات التخطيطية والمِعْمَارية، القاهرة، مصر، مارس ١٩٨٤م.

١٤٨) سيد التوني. دكتور: **الثَقَافَة والعمَارَة ــ في توفيق العلاقة**، المؤتمر الثامن للمِعْمَارِيين المصريين – الثَقَافَة والعِمَارَة "المؤتمر الدائم للمِعْمَارِيين المصريين ــ اتحاد المِعْمَارِيين المصريين"، القاهرة، مصر، ديسمبر ١٩٩٤م.

١٤٩) شريف محمد صبري العطار. دكتور: **المنظور الإسلاَمي للعمَارَة والعمران "تأملات ودراسات في علاقة العقيدة والشريعة بالعمَارَة والعمران"**، جمعية الإعجاز العلمي للقرآن والسنة، العدد الثامن، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤م.

١٥٠) صالح لمعي. دكتور: **الشخصية الإسلاَمِيَّة في التصميم المِعْمَاري للمسكن ذي الفناء "الصحن"**، منظمة العواصم والمدن الإسلاَمِيَّة، ندوة أنقرة ــ الإسكان في المدينة الإسلاَمِيَّة، أنقرة، تركيا، ١٦-٢٥ يوليو ١٩٨٤، مركز الدراسات التخطيطية والمِعْمَارية، القاهرة، مصر، يوليو ١٩٨٤م.

١٥١) عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم. دكتور: **الحفاظ على الطابع الحضاري لمدينة القاهرة "ملاحظات أساسية : وطرح لمعنى التاريخ وأهميته للحفاظ على الطابع"**، ندوة القاهرة في لحظة تحول : انعكاسات التحولات الاقتصادية والسياسية على مدينة القاهرة "مركز دراسات وبحوث الدول النامية ــ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ــ جامعة القاهرة بالاشتراك مع مركز أبحاث وإعلام الشرق الأوسط ــ واشنطن ــ الولايات المتحدة الأمريكية"، الجيزة، مصر، أبريل ١٩٩٧م.

١٥٢) عبد الكريم آل نجف. الشيخ: **العالمية الإسلاَمِيَّة في فكْر السيد محمد باقر الصدر**، الحياة الطيبة، السنة الثالثة، العدد العاشر، معهد الرسول الأكرم "ص" العالي للشريعة والدراسات الإسلاَمِيَّة، بيروت، لبنان، ١٤٢٣هـ.

١٥٣) عبد الله عبد العزيز. دكتور: **التنسيق الحضاري ضرورة وحتمية**، المؤتمر الثامن للمِعْمَارِيين المصريين ــ الثَقَافَة والعِمَارَة "المؤتمر الدائم للمِعْمَارِيين المصريين ــ اتحاد المِعْمَارِيين المصريين"، القاهرة، مصر، ديسمبر ١٩٩٤م.

١٥٤) عفيف البهنسي. دكتور: **ما بعد الحداثة والتُراث في العمارَة العربية الإسلاَميَّة**، عالم الفِكْر، المجلد السابع والعشرون، العدد الثاني، المجلس الوطني للثَقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أكتوبر- ديسمبر/ ١٩٩٨م.

١٥٥) علي جبر. دكتور: **محاضرات التراث**، السنة الثالثة، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، ١٩٩٨م/ ١٩٩٩م.

١٥٦) فاروق إسماعيل أحمد: **الآثار الإسلاَميَّة في شرق العالم الإسلامي**، ندوة علمية بكلية الأثار قسم الأثار الإسلاَميَّة، دار طيبة للطباعة، القاهرة، مصر، ٣٠ نوفمبر- ١ يسمبر ١٩٩٨م.

١٥٧) فريتس شتيبات: **العلمانيون والإسلاميون "محاولة مصرية لتصنيفهم"**، المؤتمر الخامس والعشرين للمستشرقين الألمان، ميونخ، ألمانيا، ١٢ أبريل ١٩٩١م.

١٥٨) محمد المهدى. دكتور: **الرومانسية والاستشراق الفني والتمصر "النصف الأول من القرن التاسع عشر"**، عالم الفِكْر، المجلد السادس والعشرون، العدد الثاني، المجلس الوطني للثَقَافَة والفنون والآداب "دولة الكويت"، الصفاة، الكويت، أكتوبر- ديسمبر/ ١٩٩٧م.

١٥٩) محمد أمين. دكتور: **محاضرات نظريات العمارَة "العمارَة الإسلاَميَّة"**، السنة الثالثة، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، ١٩٩١م/١٩٩٢م.

١٦٠) محمد رفيق خليل. دكتور: **هل العلاقة بين هويتنا الحضارية والعَوْلَمَة علاقة جدلية**، ندوة تراثنا: الواقع والمستقبل في ظل العَوْلَمَة، بيروت، لبنان، نوفمبر/٢٠٠٢م.

١٦١) محمد وقيدي. دكتور: **مقدمات لاستئناف القول الفلسفي في الفِكْر العربي المعاصر**، مجلة عالم الفِكْر، المجلد ٣٠، العدد ٤، المجلس الوطني للثَقَافَة العلوم الآداب، الصفاة، الكويت، أبريل يونيو ٢٠٠٢م.

١٦٢) نجوى حسين شريف. دكتور: **المعاني في العمارَة وتأثيرها على التصميم المِعْمَارِي والعمراني**، المؤتمر الدولي لجامعة الأزهر.

١٦٣) يحيى الزيني. دكتور: **محاضرات الفنون التَشْكيلية**، تمهيدي ماجستير التصميم المِعْمَارِي، قسم العِمَارَة، كلية الفنون الجميلة، جامعة حلوان، القاهرة، مصر، ١٩٩٤م/ ١٩٩٥م.

١٦٤) يوسف إدريس. دكتور: **فن العمَارَة الإسلاَميَّة وعلاقته بالتوحيد**، مجلة قسم الهندسة المِعْمَارِية، الكتاب السنوي الخامس، قسم الهندسة المِعْمَارِية، كلية الهندسة، جامعة القاهرة، الجيزة، مصر، ١٩٨٧م.

خامساً: المقالات العلمية

١٦٥) أحمد كمال عبد الفتاح. دكتور: **حول العمَارَة في مصر "منهج مقترح لتقييم الأداء التصميمي للمشروعات المعْمَارية"**، مجلة المِعْمَارِ، السنة الثالثة، العددان ٧، ٨، جمعية المهندسين المِعْمَارِيين المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٨٧م.

١٦٦) إدوار الخراط: **الأصالة الثَقَافيَّة والهوية الوطنية**، مجلة العربي، العدد ٥٥١، وزارة الإعلام، الصفاة، الكويت، أكتوبر ٢٠٠٤م.

١٦٧) إيناس نور: **الفن الإسلاَمي استبعد الأشخاص واهتم بالجوهر**، مجلة نصف الدنيا "النصف الآخر"، العدد ١٩، القاهرة، مصر، فبراير ٢٠٠١م.

١٦٨) توفيق أحمد عبد الجواد. دكتور: **العمَارَة الإسلاَميَّة فكْر وحضارة**، مجلة المِعْمَارِ، السنة الرابعة، العددان ١١-١٢، جمعية المهندسين المِعْمَارِيين المصرية، القاهرة، مصر، أبريل ١٩٨٩م.

١٦٩) حسن عبد الوهاب: **الزجاج في الفن الإسلامي**، مجلة نصف الدنيا "النصف الآخر"، العدد ١٩، القاهرة، مصر، فبراير ٢٠٠١م.

١٧٠) حسن عبد الوهاب: **صحبة الألوان في فنون الإسلام**، مجلة نصف الدنيا "النصف الآخر"، العدد ١٩، القاهرة، مصر، فبراير ٢٠٠١م.

١٧١) حسن عبد الوهاب: **فتلة فضة وفتلة دهب**، مجلة نصف الدنيا "النصف الآخر"، العدد ١٩، القاهرة، مصر، فبراير ٢٠٠١م.

١٧٢) علي بسيوني. دكتور: **إحياء التُرَاث الحضاري في الفكْر الإسلاَمي المِعْمَارِي**، المجلة المِعْمَارِية، السنة الأولى، العدد الثاني، جمعية المهندسين المِعْمَارِيين، القاهرة، مصر، ١٩٨٣م.

١٧٣) علي بسيوني. دكتور: **قضية التُرَاث في الحضارة**، المجلة المِعْمَارِية، السنة الأولى، العدد الثالث، جمعية المهندسين المِعْمَارِيين، القاهرة، مصر، ١٩٨٣م.

١٧٤) علي رأفت. دكتور: **العمَارَة المُعَاصرَة... إبداع فني أم فوضى تعددية؟**، جريدة الأهرام، القاهرة، مصر، ٢/ ٧/ ١٩٩٦م.

١٧٥) عيد سعد يونس: قضايا الفن والجمال في الفكر الإسلامي، مجلة نصف الدنيا "النصف الآخر"، العدد ١٩، القاهرة، مصر، فبراير ٢٠٠١م.

١٧٦) محمد عِمَارَة: الحوار بين العلمانيين والإسلاميين، مجلة الهلال، العدد ٤٧٧، دار الهلال، القاهرة، مصر، سبتمبر ١٩٩٠م.

١٧٧) يحيى عبد الله. دكتور: من التراث، مجلة المِعْمَارِ، العددان ٩، ١٠، جمعية المهندسين المِعْمَارِيين المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٨٨م.

سادساً: الكتب الأجنبية

178) Frishman, Martin & Hasan-Uddin Khan: **The Mosque "history, architectural developmant& regional diversity"**, The American university in Cairo press, Cairo. Egypt, Thames and Hudson ltd, London. England, 1994.

179) Hillenbrand, Robert: **Islamic architecture "Form, function and meaning"**, Edinburgh university press, Edinburgh. England, 1994.

180) Holod, Renata & Hasan-Uddin Khan: **The Mosque and the modern world "architects, patrons and designs since the 1950s"**, Thames and Hudson ltd, London. England, 1997.

181) Korbendau,Yves: **l'architecture sacree de l'islam**, ARC edition internationale, Paris. France, 1997.

182) Markus Hattstein & Peter Delius: **Islam Art and Architecture**, Konemann, Germany, 2004.

183) Michell, George: **Architecture of the islamic world "Its history and social meaning"**, Thames and Hudson ltd, London. England, 1995.

سابعاً: الكتب الإلكترونية، ومنشورات مواقع شبكة المعلومات الدولية "الإنترنت"

١٨٤) أحمد الخمليشي: مؤتمرات التقريب بين المذاهب الإسلاَميَّة، www.annoormagazine.com، ٧ /يناير / ٢٠٠٥م.

١٨٥) المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثَّقَافَة "إيسيسكو": إعلان دمشق، ندوة الحوار بين الحضارات من أجل التعايش، www.isesco.org.ma، دمشق، سورية، ١٨-٢٠/ مايو/ ٢٠٠٢م.

١٨٦) المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثَّقَافَة "إيسيسكو": إعلان طهران، الندوة الإسلاَميَّة للحوار بين الحضارات، www.isesco.org.ma، طهران، إيران، ٣-٥/ مايو/ ١٩٩٩م.

١٨٧) المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثّقافَة "إيسيسكو": **بيان الرباط**، ندوة الحوار بين الحضارات في عالم متغير، www.isesco.org.ma، الرباط، المغرب، ١٠-١٢/ يوليو/ ٢٠٠١م.

١٨٨) المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثّقافَة "إيسيسكو": **بيان برلين**، ندوة الحوار والتعايش بين الحضارات والثّقافَات، www.isesco.org.ma، برلين، ألمانيا، ٥/ يوليو/ ٢٠٠٠م.

١٨٩) المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثّقافَة "إيسيسكو": **بيان ليشتنشتاين**، ندوة الحوار بين الحضارات والثّقافَات "الفهم والتفاهم"، www.isesco.org.ma، ليشتنشتاين، ٢٣-٢٤/ أكتوبر/ ٢٠٠٢م.

١٩٠) المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثّقافَة "إيسيسكو": **نداء تونس**، ندوة الحوار بين الحضارات "التنظير والتنفيذ"، www.isesco.org.ma، تونس العاصمة، تونس، ١٢، ١٣/ نوفمبر/ ٢٠٠١م.

١٩١) بثينة شعبان. دكتور: **غزو ثّقَافي أم تفاعل ثقافي؟**، www.alminhaj.org، مكتبة الأسد الوطنية، جمعية أصدقاء دمشق، دمشق، سورية، ٢٣/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م.

١٩٢) جريدة الرياض: **ندوتان فكْريتان في العاصمة اللبنانية**، www.alriyadh-np.com، الرياض، السعودية، ٢١/نوفمبر/٢٠٠٢م.

١٩٣) حيدر كمونة. دكتور: **التُراث الحضاري العربي والمدينة المُعاصِرة**، www.almadapaper.com، ١٤/ يناير/ ٢٠٠٥م.

١٩٤) رشيد بن الزين. دكتور: **المُفَكّرون الإسلاميون الجدد "إشكاليات تجديد الفكْر الإسلامي"**، www.annoormagazine.com، ٧/يناير/٢٠٠٥م.

١٩٥) رفيق العجم. دكتور: **الإسلاَم والتحديات الثّقَافيَّة المُعَاصِرَة المعولة في بعدها الثقافي**، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

١٩٦) رفيق شلالا: **آثار العَولَمَة ودور وسائل الإعلام**، ندوة آثار العَولَمَة ودور وسائل الإعلام، www.alminhaj.org، دمشق، سورية، ٢٢-٢٣/ أغسطس/ ١٩٩٨م.

١٩٧) زكي الميلاد: **صدام الحضارات أم حوارها؟**، www.alminhaj.org، ٥/يناير/٢٠٠٥م.

١٩٨) زهير غزاوي. دكتور: **التيار التغريبي العلماني العربي ودراسة فكْر الإمام الصادق محمد عابد الجابري نموذجاً**، www.alminhaj.org، ٤/ يناير/ ٢٠٠٥م.

١٩٩) طلال عتريسي. دكتور: **المسلمون وعولمة الثقافة بين الوهم والحقيقة**، www.alminhaj.org، ١٦/ديسمبر/١٩٩٧م.

٢٠٠) عبد الرؤوف خريوش. دكتور: **تعريب التعليم الجامعي وأهم النتائج التي تواجهه**، www.fiseb.com، جامعة القدس المفتوحة، فلسطين، ١٢/ديسمبر/٢٠٠٤م.

٢٠١) عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: **الأمة الإسلاميَّة في مواجهة التحدي الحضاري**، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، ٣١/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م.

٢٠٢) عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: **الخطاب الإسلامي بين الأصالة والمُعَاصَرَة**، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢٠٣) عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: **العولمة والحياة الثقافيَّة في العالم الإسلامي**، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢٠٤) عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: **خصائص الحضارة الإسلاميَّة وآفاق المستقبل**، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٠٥) عبد العزيز بن عثمان التويجري. دكتور: **صراع الحضارات في المفهوم الإسلامي**، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، ٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢٠٦) عبد الكريم آل نجف. الشيخ، **العالمية الإسلاميَّة "المفهوم والخصائص"**، www.alminhaj.org، ٦/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢٠٧) عفيف البهنسي. دكتور: **فنون العمارة الإسلاميَّة وخصائصها في مناهج التدريس**، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاميَّة للتربية والعلوم والثقافة "إيسيسكو"، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢٠٨) علي الثويني. دكتور: **العمارة الإسلاميَّة "جدل الاختلاف والاتفاق على المفاهيم"**، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

٢٠٩) علي الثويني. دكتور: اللون في العمَارَة إنجاز إسلاَمي محض، www.balagh.com، ١٣/يناير/٢٠٠٥م.

٢١٠) علي الثويني. دكتور: العمَارَة الإسلاَميَّة منظومة بنيوية من تداخل الفن والتقنية والفَلْسَفَة وعلم النفس والفقه، www.iraqiartist.com، ١٤/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢١١) علي عثمان الناجم. مِعْمَاري: رؤى بيئية لمستقبل العمَارَة الخليجية "مساجدنا الخليجية حتى تصبح أفضل بيئياً"، www.myqatar.org، ١٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢١٢) فايز الصائغ: العرب وتحديات العَوْلَمَة، ندوة آثار العَوْلَمَة ودور وسائل الإعلام، www.alminhaj.org، دمشق، سورية، ٢٢-٢٣/ أغسطس/ ١٩٩٨م.

٢١٣) كريم جبر الحسن: خصائص الحضارة الإسلاَميَّة، www.alminhaj.org، ٣١/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م.

٢١٤) محمد البشير الهاشمي مغلي. دكتور: القيَم الإسلاَميَّة تكليف أخلاقي أن إلزام شرعي؟، www.alminhaj.org، ١٠/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢١٥) محمد البشير الهاشمي مغلي. دكتور: مرتكزات العمَارَة الروحية في التشييد الإسلامي، www.alminhaj.org، ٥/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢١٦) محمد حسن الأمين: الإسلاَم والتحديات الثَقَافِيَّة المُعَاصِرَة المعولة في بعدها الثقافي، www.alminhaj.org، ١٦/ ديسمبر/ ١٩٩٧م.

٢١٧) محمد حسين فضل الله: الأصالة والتجديد، www.alminhaj.org، ١٦/ ديسمبر/ ١٩٩٧م.

٢١٨) محمد دكير: محنة التُرَاث الآخر "النزعات العقلانية في الموروث الإمامي"، www.alminhaj.org، ١١/ مارس/ ٢٠٠٤م.

٢١٩) ممدوح الصدفي محمد أبو النصر. دكتور، محمد عبد السميع عثمان. دكتور، عبد البديع عبد العزيز الخولي. دكتور: الدور التربوي والاجتماعي للمسجد، www.isesco.org.ma، المنظمة الإسلاَميَّة للتربية والعلوم والثَقَافَة "إيسيسكو"، ٩/يناير/٢٠٠٥م.

٢٢٠) ندوة آثار العَوْلَمَة ودور وسائل الإعلام، بيان دمشق، www.alminhaj.org، دمشق، سورية، ٢٢-٢٣/ أغسطس/ ١٩٩٨م.

٢٢١) هارون يحيى: الوحدة في الإسلاَم هي حاجة العالم، www.harunyahya.com، ١٢/ديسمبر/٢٠٠٤م.

٢٢٢) هيام السيد: **بعض خصائص الفنون الإسلامِيَّة**، www.islamonline.net، ١٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

٢٢٣) هيام السيد: **تاريخ العمَارَة الإسلامِيَّة**، www.islamonline.net، ١٣/ يناير/ ٢٠٠٥م.

ثامناً: برامج الحاسب الآلي والموسوعات الإلكترونية

٢٢٤) الأزهر، المؤسسات الدينية بمصر: **موسوعة الحديث الشريف "صحيح البخاري"**، القاهرة، مصر، د.ت.

٢٢٥) التُراث لأبحاث الحاسب الآلي. مركز: **موسوعة التخريج الكبرى والأطراف الشاملة**، عمان، الأردن، الإصدار الأول، ٢٠٠١م.

٢٢٦) الحادي للتكنولوجيا. شركة: **موسوعة القُرآنُ الكَرِيمُ**، الجيزة، مصر، الإصدار ٢,٠، د.ت.

تاسعاً: الخطب والمقابلات والحوارات البحثية والعامة والأحاديث الإذاعية والتليفزيونية

ملاحظة : نظراً لكثرة المقابلات والحوارات البحثية، فقد تم الاكتفاء بذكر تلك التي تم الاستشهاد بها مباشرة، أو كتبت نصوص حرفية منها.

٢٢٧) جمال الشاعر: **حديث تليفزيوني تعليق على ندوة ثَقَافَة التغيير والتغيير الثَقَافي في عصر العَوْلَمَة ـ دار الأوبرا المصرية**، برنامج صباح الخير يا مصر، الركن الثقافي، القناة الأولى، التليفزيون المصري، القاهرة، مصر، الجمعة ١٧/ ديسمبر/ ٢٠٠٤م، الساعة ١٠,٢٠ص.

٢٢٨) على جبر. دكتور "قسم الهندسة المِعْمَارية ـ كلية الهندسة ـ جامعة القاهرة": **حوار مباشر بمكتبه الخاص بالمهندسين**، الجيزة، مصر، الاثنين ١٢/ يوليو/ ١٩٩٩م.

٢٢٩) محمد توفيق عبد الجواد. دكتور "أستاذ العِمَارَة وعميد كلية الفنون الجميلة ـ جامعة حلوان": **حوار مباشر بمكتبه بكلية الفنون الجميلة ـ جامعة حلوان**، القاهرة، مصر، الثلاثاء ١/ يونيو/ ٢٠٠٤م.

٢٣٠) محمد حسني مبارك. الرئيس: **خطاب عام أمام مجلسيّ الشعب والشورى**، القاهرة، مصر، السبت ١٣/نوفمبر/١٩٩٩م.

٢٣١) محمد حسني مبارك. الرئيس: **كلمة السيد الرئيس في إحتفال وزارة الأوقاف بزكرى المولد النبوي الشريف**، مركز القاهرة الدولي للمؤتمرات، مدينة نصر، القاهرة، مصر، الثلاثاء ١١/أبريل/٢٠٠٦م، الساعة ٧,١٥م.

٢٣٢) محمد حسني مبارك. الرئيس: **كلمة السيد الرئيس أثناء زيارة السيد جاك شيراك "رئيس فرنسا" وحرمه لمصر**، الإذاعة المصرية، البرنامج العام، القاهرة، مصر، الخميس ٢٠/ أبريل/ ٢٠٠٦م، الساعة ٤,٠٠م.

٢٣٣) محمد رضا عبد الله. دكتور "قسم الهندسة المِعْمَارية ـ كلية الهندسة ـ جامعة القاهرة": **حوار مباشر بمكتبه الخاص بمدينة نصر**، القاهرة، مصر، الاثنين ١٢/ مارس/ ٢٠٠٧م.

٢٣٤) محمد صفوت الشريف. دكتور "رئيس مجلس الشورى المصري منذ عام ٢٠٠٤م": **خطاب أمام مجلس الشورى المصري**، القناة الأولى، التليفزيون المصري، القاهرة، مصر، الأحد ٦/فبراير/٢٠٠٥م، الساعة ٦,٣٥م.

٢٣٥) محمد عبد الوهاب. دكتور "أستاذ الموسيقى الألكترونية ـ أكاديمية الفنون": **حديث تليفزيوني**، برنامج صباح الخير يا مصر، الركن الثقافي، القناة الأولى، التليفزيون المصري، القاهرة، مصر، الأحد ١٤/ مارس/ ٢٠٠٤م، الساعة ٩,٤٥ ص.

٢٣٦) يحيى الزيني. دكتور "أستاذ العِمَارَة والفنون التَشْكيلية وتاريخ الفن ـ كلية الفنون الجميلة ـ جامعة حلوان": **حوار مباشر بمسكنه بالزمالك**، القاهرة، مصر، الأربعاء ١٥/مارس/١٩٩٥م، الخميس ٢٧/ مايو/ ٢٠٠٤م، الثلاثاء ١/يونيو/٢٠٠٤م.

٢٣٧) يحيى الزيني. دكتور "أستاذ العِمَارَة والفنون التَشْكيلية وتاريخ الفن ـ كلية الفنون الجميلة ـ جامعة حلوان": **حوار مباشر بمكتبه بكلية الفنون الجميلة ـ جامعة حلوان**، القاهرة، مصر، الخميس ٨/ أكتوبر/ ١٩٩٩م.

عاشراً: الصور والخرائط

٢٣٨) وزارة الحج والأوقاف: **صورة جوية للحرم المكي**، الرياض، السعودية، ١٤٢٥هـ.

مقدمة عامة

الدراسة النظرية

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الدراسة التطبيقية و التحليلية

الفصل السادس

الفصل السابع

المراجع

الملحقات

بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة القاهرة، كليـــة الهندســـــة

قسم الهندسة المعمارية

استبيان استطلاعي مبدئي

هذا الاستبيان يخدم منهج البحث العلمي الخاص بموضوع رسالة الدكتوراة للدارس

مهندس معماري / محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

وعنوانها:

فَلْسفَة التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة

فـي عَمَائِر المُجتَمَعَات الإِسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة والمُسْتَقْبَلِيَّة

"نحو منهج علمي للتَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير"

تحت إشراف

أ.د./ زكية حسن شافعي | **أ.د./ نجوى حسين شريف**

جامعة القاهرة، كلية الهندسة، قسم الهندسة المعمارية

صمم هذا الاستبيان متمماً لسياق البحث العلمي، وليس لأي غرض آخر. وأتقدم بوافر الشكر على إجابتكم على الأسئلة المرفقة المرتبطة برؤيتكم الشخصية حول مجموعات الصور الثلاثة المرفقة في الجزء الأول من مصفوفة المنهج التي تمثل ثمانية أعمال معمارية مختلفة.

سيتم مراجعة الأجوبة ومعالجتها بما يخدم الجانب العلمي المستهدف من الدراسة، وذلك في سرية تامة، علماً بأنه لا توجد إجابات صحيحة وأخرى خاطئة؛ فالهدف الأساسي من الاستبيان هو تقصي بيانات الرأي العام المرتبط بالبحث العلمي وذلك في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

برجاء وضع علامة "*" تجاه الإجابة التي تتفق مع رؤيتكم الشخصية تجاه كل سؤال، ما لم يطلب خلاف ذلك.

يوليو، ٢٠٠٦م

استبيان استطلاعي مبدئي، عينة عامة عشوائية

ـ لا يشترط ملأ البيانات الشخصية ـ

١ الخلفية الشخصية، البيانات العامة

١-١ الاسم :

١-٢ الجنس : أنثى ذكر

١-٣ المهنة : طالب مهني إداري أعمال حرة مزارع
ربة منزل

١-٤ السن : ١٥-٢٥ ٢٥-٣٠ ٣٠-٤٠ ٤٠-٦٠ أكثر من الستين

١-٥ المؤهل الدراسي : "رجاء تحديد أعلى درجة علمية حصلت عليها"

◊ طالب بأحد أقسام العمارة بالجامعات المصرية.

◊ خريج أحد أقسام العمارة.

◊ دبلوم، ماجستير ، دكتوراة.

١-٦ سنوات الخبرة : "للمعماريين الممارسين فقط"

◊ أقل من ١٥ سنة.

◊ من ١٥ إلى ٢٠ سنة.

◊ أكثر من٢٠ سنة.

٢ الخلفية الثقافية، المعلوماتية

٢-١ هل تستخدم شبكة المعلومات "الإنترنت"؟

نعم ○ لا ○

٢-٢ ما هو متوسط عدد الساعات الإسبوعي الذي تقضيه أمام شبكة المعلومات "الإنترنت"؟

◊ أقل من خمس ساعات.

◊ من خمس ساعات إلى عشر ساعات.

◊ من عشر ساعات إلى عشرين ساعة.

◊ من عشرين ساعة إلى ثلاثين ساعة.

◊ أكثر من ثلاثين ساعة.

٢-٣ هل تشاهد القنوات الإعلامية الأجنبية "محطات التليفزيون غير العربية"؟

نعم ○ لا ○

٢-٤ ما هو متوسط عدد الساعات الإسبوعي الذي تقضيه أمام القنوات الإعلامية الأجنبية "محطات التليفزيون غير العربية"؟

◊ أقل من خمس ساعات.

◊ من خمس ساعات إلى عشر ساعات.

◊ من عشر ساعات إلى عشرين ساعة.

◊ من عشرين ساعة إلى ثلاثين ساعة.

◊ أكثر من ثلاثين ساعة.

٢-٥ أين قضيت المراحل الدراسية التي في مدارس أو جامعات أجنبية داخل مصر أو خارجها؟

◊ تعليم ثانوي أو قبل ذلك. نعم لا

◊ تعليم جامعي. نعم لا

◊ الحصول على درجات علمية "ماجستير ، دكتوراه". نعم لا

◊ دورات أو دراسات خاصة. نعم لا

٢-٦ مكان الدراسة في البلاد الأجنبية

◊ بلاد عربية

◊ بلاد أوروبية

◊ الأمريكتين

◊ بلاد أخرى

٢-٧ هل سبق لك السفر خارج البلاد لغير الدراسة؟

نعم ○ لا ○

٢-٨ ما هو غرض السفر للخارج؟

◊ العمل

◊ السياحة

◊ أسباب أخرى

٢-٩ هل تقوم بالاطلاع على أي مجلات أو مطبوعات أجنبية مثل؟

◊ كتب.

◊ مجلات وصحف عامة.

◊ مجلات متخصصة ودوريات.

◊ نشرات علمية.

◊ أشياء أخرى هي (..)

٣ استطلاع رأي أول

فيما يلي مجموعة من الاستفسارات الخاصة برأيكم الشخصي حول مجموعات الصور الثلاثة المرفقة بالمنهج والتي تمثل ثمانية أعمال معمارية مختلفة، فبرجاء تأمل الصور بدقة لإبداء الرأي.

٣-١ هل يسهل التمييز بين الأعمال المعمارية المبينة بالصور السابقة؟

نعم ○ لا ○

٣-٢ هل يسهل تمييز الفوارق الشكلية بين لكل عمل معماري وبين باقي الأعمال بسهولة ؟

أولاً: على مستوى التشكيل العام

نعم ○ لا ○

ثانياً: على مستوى التشكيلات الجزئية

نعم ○ لا ○

ثالثاً: على مستوى المفردات التشكيلية

نعم ○ لا ○

٣-٣ هل تشعر بوجود تعبيرات أو صفات مميزة تم التعبير عنها في أي من الأعمال المعمارية أو كلها، فيمكن الإحساس بها من خلال التشكيل المعماري فتعطي العمل قيمة معينة مثل:

قيمة تاريخية	نعم	○	لا	○
قيمة دينية	نعم	○	لا	○
قيمة قومية	نعم	○	لا	○
قيمة رمزية	نعم	○	لا	○

٣-٤ هل تعتبر أن هناك ارتباطاً من الناحية التشكيلية بين الأعمال السابقة

نعم ○ لا ○

٣-٥ هل تعتبر أن ذلك الارتباط – إن وجد – يمثل قيمة ما بين المجتمعات الإسلامية

نعم ○ لا ○

٣-٦ بالنسبة لكل عمل معماري، هل ترى أن وجود قيمة جمالية فيه والإلمام بها بسهولة والتي تجعله مثار إعجاب قد أتى من خلال مجموعة الصور الأولى "التشكيل العام"، أم مجموعة الصور الثانية "التشكيلات الجزئية"، أم مجموعة الصور الثالثة "المفردات"، ضع علامة * في الخانة التي تقابل الصور التي تجد فيها قيماً جمالية ترتبط بمجتمعك الإسلامي.

	العمل المعماري	مجموعة صور التشكيل العام	مجموعة صور التشكيلات الجزئية	مجموعة صور المفردات التشكيلية
المساجد	مسجد الملك فيصل، إسلام أباد، باكستان			
	مسجد الساحل، جدة، السعودية			
	مسجد الغدير، طهران، إيران			
	مسجد شريف الدين، فيسوكو، البوسنة			
المراكز الإسلامية	مبنى مشيخة الأزهر، القاهرة، مصر			
	المركز الثقافي الإسلامي، نيويورك، أمريكا			
	المركز الإسلامي، زغرب، كرواتيا			
	المركز الإسلامي، روما، إيطاليا			

بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة القاهرة، كليـــة الهندســـــة

قسم الهندسة المعمارية

استبيان مرئي مكمل للاستبيان الاستطلاعي المبدئي

هذا الاستبيان يخدم منهج البحث العلمي الخاص بموضوع رسالة الدكتوراة للدارس

مهندس معماري / محمد عبد الفتاح أحمد إسماعيل

وعنوانها:

فَلْسَفَة التَشْكِيل والتَعْبِير عن القِيَم الثَقَافِيَّة

فـي عَمَائِر المُجتَمَعَات الإسلاَمِيَّة المُعَاصِرَة والمُستَقْبَلِيَّة

"نحو منهج علمي للتَوَاصُل الفِكْري في التَعْبِير"

تحت إشراف

أ.د./ زكية حسن شافعي **أ.د./ نجوى حسين شريف**

جامعة القاهرة، كلية الهندسة، قسم الهندسة المعمارية

صمم هذا الاستبيان متمماً لسياق البحث العلمي، وليس لأي غرض آخر. وأتقدم بوافر الشكر على إجابتكم على الأسئلة المرفقة المرتبطة برؤيتكم الشخصية حول مجموعات الصور الثلاثة المرفقة في الجزء الأول من مصفوفة المنهج التي تمثل ثمانية أعمال معمارية مختلفة.

سيتم مراجعة الأجوبة ومعالجتها بما يخدم الجانب العلمي المستهدف من الدراسة، وذلك في سرية تامة، علماً بأنه لا توجد إجابات صحيحة وأخرى خاطئة؛ فالهدف الأساسي من الاستبيان هو تقصي بيانات الرأي العام المرتبط بالبحث العلمي وذلك في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

برجاء وضع علامة "•" تجاه الإجابة التي تتفق مع رؤيتكم الشخصية تجاه كل سؤال، ما لم يطلب خلاف ذلك.

يوليو، ٢٠٠٦م

استبيان مرئي مكمل للاستبيان الاستطلاعي المبدئي، خاص بالعينة المحددة

٤ استطلاع رأي ثاني

٤-١ هل ترى أن الحكم على وجود التواصل الفكري في مجموعة الأعمال المعمارية المرفق صورها يحتاج بالضرورة لأكثر من التعرف على التشكيل المعماري، مثل الخلفية الاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، الظروف البيئية، الخلفية الدينية.

الخلفيات	الاقتصادية	الثقافية	الاجتماعية	البيئية	الدينية
نعم					
لا					

٤-٢ هل ترى أن عملية قياس مدى وجود تواصل لقيم فكرية سواءً عقائدية أو ثقافية معبراً عنها خلال بعض الأعمال المعمارية تستوجب بالضرورة سرد تلك القيم مسبقاً حتى يسهل الكشف عن وجود تعبير عنها خلال التشكيل المعماري؟

◊ يجب سردها حيث ييسر ذلك على الكشف عن نجاح التعبير عنها من عدمه

◊ لا يجب سردها حتى لا يوجه المقيم نحو إجابة معينة

◊ رأي آخر هو (..)

٤-٣ بفرض أنه سيتم تصميم منظومة من القيم خلال المنهج التقييمي، وباعتبار أن التواصل مع الحداثة قيمة لصفات معمارية تشكيلية جديدة ذات توجه مستقبلي، حيث يعد ذلك بعداً هاماً من أبعاد التواصل الزماني، فما هو التقسيم الأنسب للقيم لتقييم التواصل الزماني؟

◊ تقسيم القيم حسب نوعياتها مع العلم بأن نوعيات القيم تتطور من زمن لآخر.

◊ تقسيم القيم تبعاً لأساليب التعبير عنها خلال التشكيل مع العلم بأن أساليب التعبير عن القيم قد تتغير من زمن لآخر.

٤-٤ بفرض أنه سيتم سرد منظومة من القيم خلال المنهج التقييمي، وباعتبار أن التواصل العقائدي والثقافي بين المجتمعات الإسلامية بعداً هاماً من أبعاد التواصل المكاني، فما هو التقسيم الأنسب للقيم لتقييم التواصل المكاني.

◊ تقسيم القيم حسب الخريطة الجغرافية، فعادةً تكون المجتمعات المتقاربة مكانياً متقاربة ثقافياً.

◊ تقسيم القيم حسب نوعياتها بين عقائدي وثقافي مع العلم بوجود تنوع ثقافي جزئي بين المجتمعات الإسلامية.

◊ تقسيم القيم تبعاً لأساليب التعبير عنها خلال التشكيل مع العلم بأن أساليب التعبير عن القيم قد تتغير من مجتمع لآخر.

٤-٥ يوجد فيما يلي ثلاثة معايير تقييمية للتواصل بين الأعمال المعمارية الموجودة بالصور، والتي ستستخدم في منهج تقييم التواصل المقترح، وضح ما إذا كان هناك معايير أخرى تراها ذات أهمية في عملية التقييم من وجهة نظرك.

◊ **المعيار الأول:** وجود الهوية الفِكْرية المميزة للعالم الإسلاَمِي ولاسيما حالياً في عصر العَوْلَمَة والصراعات الغربية الإسلاَميَّة، وذلك بتوافر الانعكاس التَشْكيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

◊ **المعيار الثاني:** وجود البعد المُعَاصِر والتوجه التكنولوجي الغربي الحديث في الفِكْر المِعْمَارِي، وتواجد الانعكاس التَشْكيلي المعبر عنه من خلال مستويات التَشْكيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

◊ **المعيار الثالث:** التَعْبير التشكيلي لمفهوم الثقافة والحضارة والفكر الإسلامي كفكر حي ومستمر وذو صلاحية مع منجزات ومتطلبات العصر الحديث، وذلك من خلال مستويات التَشْكيل المِعْمَارِي الثلاثة بعضها أو كلها.

◊ **معيار آخر** (...)

٤-٦ هل ترى أن هناك عناصر أخرى يحتاجها المنهج للقيام بعملية التقييم السليمة، وفي أي مما يلي.

◊ **في أسلوب عرض الأعمال المعمارية** (...)

◊ **في أسلوب التقييم** (..)

◊ **في أسلوب حصر البيانات** (...)

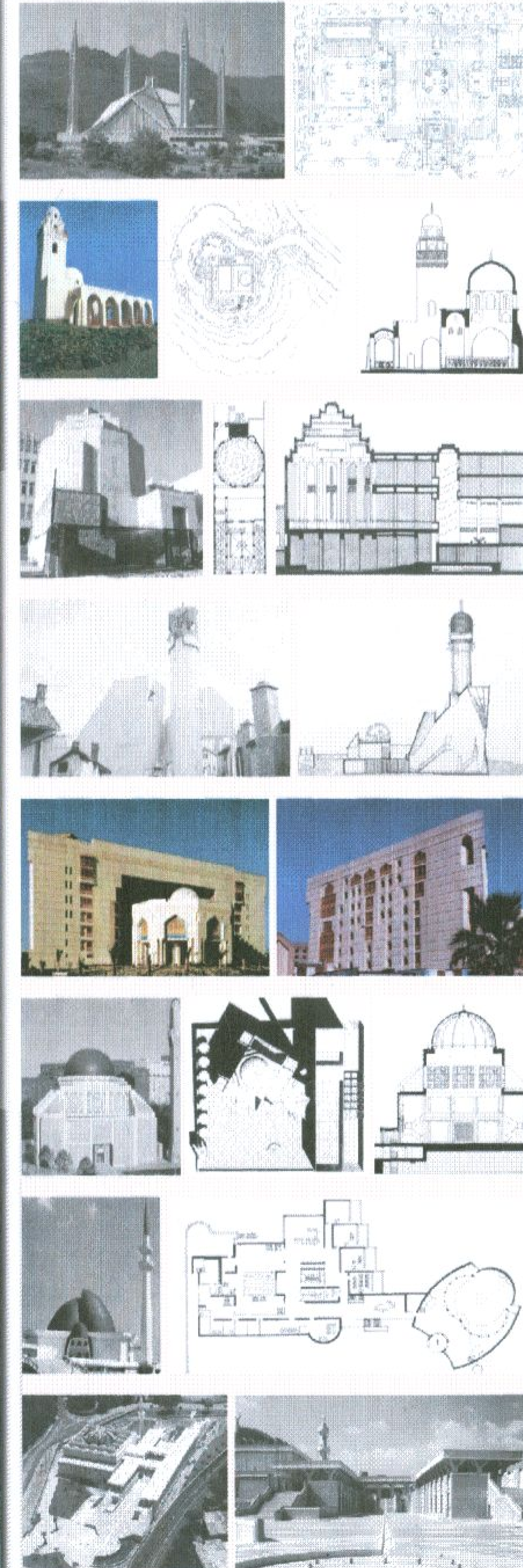
◊ **في أسلوب عرض النتائج** (...)

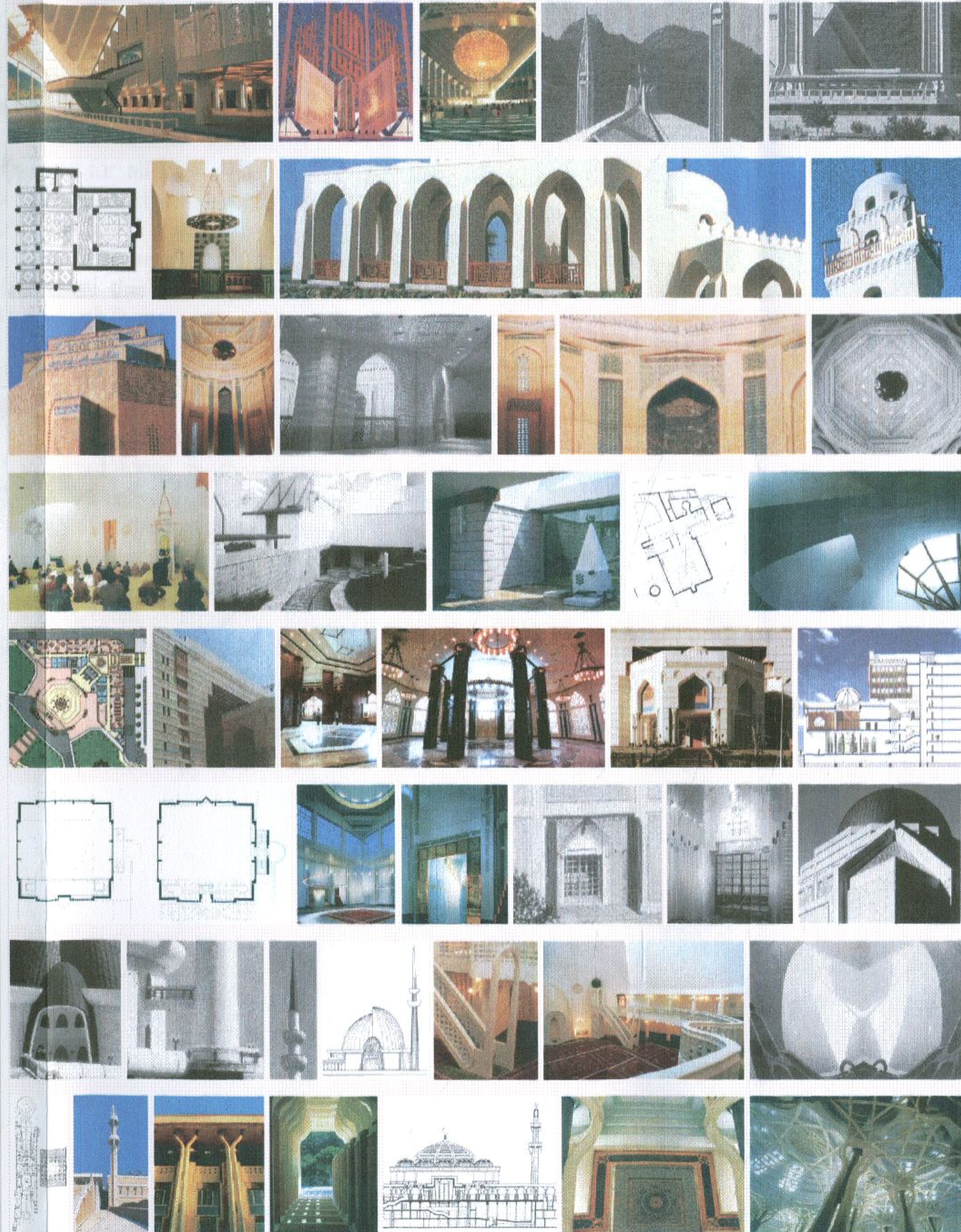
مجموعة صور التشكيل العام

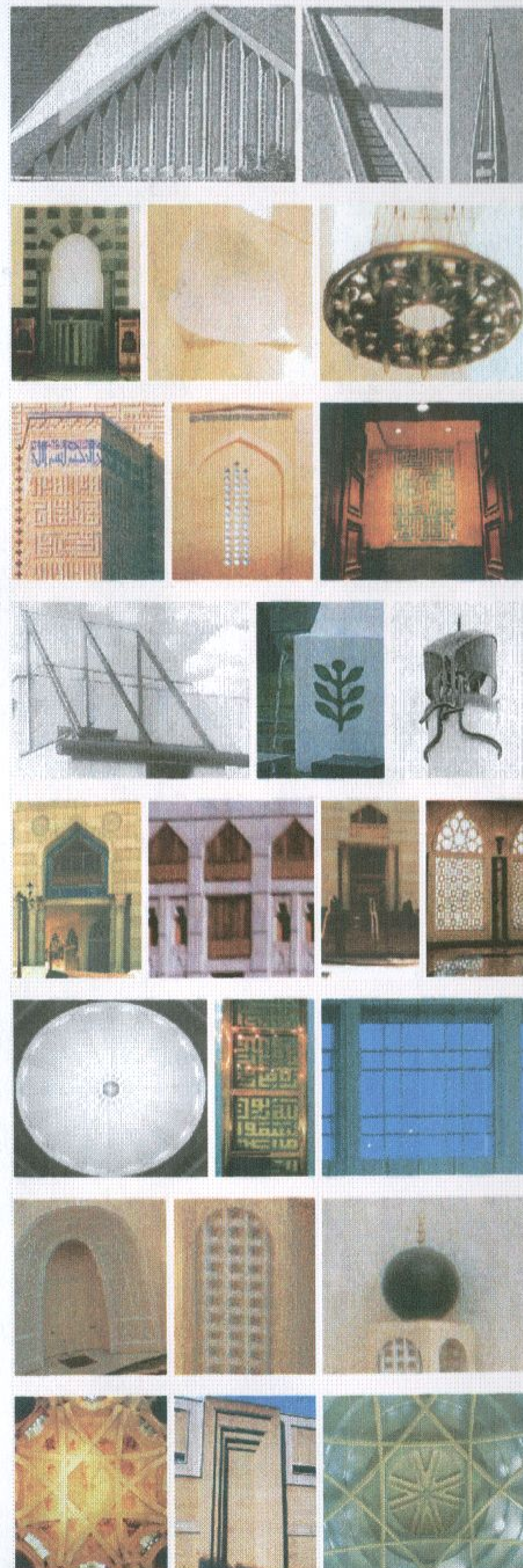
مجموعة صور التشكيلات الجزئية

مجموعة صور المفردات التشكيلية

1. مسجد الملك فيصل إسلام أباد باكستان
2. مسجد الساحل جدة السعودية
3. مسجد الغدير طهران إيران
4. مسجد شريف الدين فيسوكو البوسنة
5. مبنى مشيخة الأزهر القاهرة مصر
6. المركز الثقافي الإسلامي نيويورك أمريكا
7. المركز الإسلامي زغرب كرواتيا
8. المركز الإسلامي روما إيطاليا







ـــ مصفوفة صور الأعمال المعمارية ـــ

among civilizations in addition to visions and ideas for the islamic thinkers to use from that as a main method for evaluating the intellectual think.

The contents of this study are divided into two main parts: The theoritical study, The applicational and analysis study in addition to separating the conclusion and recommendations chapter.

The theoritical study conclude a study for the islamic thoughts and its spreading among peopls, The cultural islamic common values that all of them affect on the islamic socities and their results on the architectural concepts for all of peoples and so the time and place applications are varied in expressing for the cultural values through the architectural form in the architecture of the islamic socities, the theoritical study end with setting a scientifical primary program to evaluate the intellectual think in expressing for the cultural values through the architectural form for the contemporary architecture and the future ideas in the islamic socities.

The applicational and analysis study conclude a process to develop the scientifical program to evaluate the linking visions in expressing the cultural values through the architectural forms for the contemporary buildings and the future ideas in the islamic socities through an application study to the religious buildings and the islamic cultural centers in the second half of the twentieth century.

This study end with many results, some of them are evaluating the intellectual link and its architectural reflects in the world of islamic today and to set a suggested program for the intellectual link in the time of changing values in a time of impressions of globalization.

ABSTACT

The world is crossing now with a great cultural changing cycle towards the global age, So many of the islamic communities have called for preserving the heritage from the danger lost within openning cultural in this age. This study deals with the concepts for this intellectual thinking in the islamic communities, this searching study is summarised in two main factors which are:

The first factor: problems are resulted from the globalization age which are:

- The danger of negative effect on the identity concepts and how the architecture expressing about them.
- The danger of affecting with others in thinking and behaving, acting and doing as their thinking methods. The study concerns with the cultural reflections and negative architectural as a result of affecting by others.

The second factor: problems are resulted from incapability to understand the cultural concept that are:

- Much imitating to the concepts of the past and expressing about them as grasping with the past.
- Much imitating to the concepts of the modernism and expressing about them as a call for progress and development.
- Much imitating to the concepts of linking the concepts of the past with the modern ones and the concepts of reliving the heritage on the form level without intellectual depth for logic of link.
- Lacking of finding intellectual visions and the essential ideas for future in the logic of continuity.

This study aims to setting a sientifical method to evaluate the intellecual linking for expressing about the cultural values through the architectural form to the modern architecture and the intellectual directions in the islamic socities. This study gives a great effictive role in the future vision for architectural thinking in the world of islam and giving a great role for the linking thinking for expressing about the cultural values through the architectural form for the modern architecture and the future visions in the islamic socities and forming the comprehensive vision for the islamic architecture world.

This study dealt with the cultural values and the architecture expressions in the islamic world, the universal ideas to the conflict and opposing among civilizations and the islamic ideas for the dialogue

MORPHOLOGY AND EXPRESSING PHILOSOPHY FOR CULTURAL VALUES IN THE CONTEMPORARY AND FUTURE ISLAMIC SOCIETIES ARCHITECTURE

TOWARDS A SCIENTIFIC METHODOLOGY FOR
CONTINUING THINKING IN EXPRESSING

By
MOHAMMED ABD EL-FATTAH AHMED

A Thesis Submitted to the
Faculty of Engineering at Cairo University
In Partial Fulfillment of the
Requirements for the degree of
PHD
In
ARCHITECTURE

Examiners committee:
External examiner: Prof. Dr./ **Yehia El- Zainy**, Helwan university
Internal examiner: Prof. Dr./ **Ali Abdul- Allah El- Sawy**, Cairo university
Supervisors: Prof. Dr./ **Zakia H. Shafie**, Cairo university
Prof. Dr./ **Nagwa H. Sherif**, Cairo university

FACULTY OF ENGINEERING, CAIRO UNIVERSITY
GIZA, EGYPT
September, 2007

MORPHOLOGY AND EXPRESSING PHILOSOPHY FOR CULTURAL VALUES IN THE CONTEMPORARY AND FUTURE ISLAMIC SOCIETIES ARCHITECTURE

TOWARDS A SCIENTIFIC METHODOLOGY FOR
CONTINUING THINKING IN EXPRESSING

By
MOHAMMED ABD EL-FATTAH AHMED

A Thesis Submitted to the
Faculty of Engineering at Cairo University
In Partial Fulfillment of the
Requirements for the degree of
PHD
In
ARCHITECTURE

Supervisors

Prof. Dr.
ZAKIA H. SHAFIE
Professor of architecture
Department of architecture
Faculty of Engineering, Cairo University

Prof. Dr.
NAGWA H. SHERIF
Professor of architecture
Department of architecture
Faculty of Engineering, Cairo University

FACULTY OF ENGINEERING, CAIRO UNIVERSITY
GIZA, EGYPT
September, 2007

MORPHOLOGY AND EXPRESSING PHILOSOPHY FOR CULTURAL VALUES IN THE CONTEMPORARY AND FUTURE ISLAMIC SOCIETIES ARCHITECTURE

TOWARDS A SCIENTIFIC METHODOLOGY FOR
CONTINUING THINKING IN EXPRESSING

By
MOHAMMED ABD EL-FATTAH AHMED

A Thesis Submitted to the
Faculty of Engineering at Cairo University
In Partial Fulfillment of the
Requirements for the degree of
PHD
In
ARCHITECTURE

FACULTY OF ENGINEERING, CAIRO UNIVERSITY
GIZA, EGYPT
September, 2007

MORPHOLOGY AND EXPRESSING PHILOSOPHY FOR CULTURAL VALUES IN THE CONTEMPORARY AND FUTURE ISLAMIC SOCIETIES ARCHITECTURE

TOWARDS A SCIENTIFIC METHODOLOGY FOR

CONTINUING THINKING IN EXPRESSING

By

MOHAMMED ABD EL-FATTAH AHMED

A Thesis Submitted to the
Faculty of Engineering at Cairo University
In Partial Fulfillment of the
Requirements for the degree of
PHD
In
ARCHITECTURE

FACULTY OF ENGINEERING, CAIRO UNIVERSITY
GIZA, EGYPT
September, 2007